

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Direito

Mateus de Moura Ferreira

**CRÍTICA AO CAPITALISMO PROPRIETÁRIO: resistência e alternativas  
históricas à propriedade fundiária no Brasil**

Belo Horizonte  
2019

Mateus de Moura Ferreira

**CRÍTICA AO CAPITALISMO PROPRIETÁRIO: resistência e alternativas  
históricas à propriedade fundiária no Brasil**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teoria do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Lucas de Alvarenga Gontijo

Belo Horizonte  
2019

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

F383c Ferreira, Mateus de Moura  
Crítica ao capitalismo proprietário: resistência e alternativas históricas à propriedade fundiária no Brasil / Mateus de Moura Ferreira. Belo Horizonte, 2019.

248 f.

Orientador: Lucas de Alvarenga Gontijo  
Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Direito

1. Capitalismo - Brasil. 2. Direito agrário - Brasil. 3. Posse da terra - Legislação - Brasil. 4. Exclusão social. 5. Direito comum - Brasil. 6. Quilombolas - Brasil. 7. Terras - Divisão e demarcação - Brasil. 8. Propriedade. I. Gontijo, Lucas de Alvarenga. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

CDU: 347.243

Ficha catalográfica elaborada por Elizângela Ribeiro de Azevedo- CRB 6/3393

Mateus de Moura Ferreira

**CRÍTICA AO CAPITALISMO PROPRIETÁRIO: resistência e alternativas  
históricas à propriedade fundiária no Brasil**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Teoria do Direito.

---

Prof. Dr. Lucas de Alvarenga Gontijo (Orientador) – PUC Minas

---

Prof. Dr. Cléber Lúcio de Almeida (Examinador) – PUC Minas

---

Prof. Dr. José Luiz Quadros de Magalhães (Examinador) – PUC Minas

---

Prof. Dr. Henrique Weil Afonso (Examinador) – Faculdade Damas

---

Prof. Dr. André Luis Vieira Elói (Examinador) – UEMG

---

Prof. Dr. Matheus de Mendonça Gonçalves Leite (Examinador) – PUC Minas

---

Prof. Dr. Teodoro Adriano Costa Zanardi (Examinador) – PUC Minas

Belo Horizonte, 5 de fevereiro de 2020.

*Para o meu pai.*

## **AGRADECIMENTOS**

Fazer uma retrospectiva de tudo o que ocorreu nos últimos quatro anos é um desafio. O início do curso de doutorado coincidiu com um delicado momento da minha vida e de minha família: a precoce despedida do meu pai. Em certa medida, fui corajoso, audacioso, pois iniciar o curso naquelas circunstâncias foi, num certo sentido, uma tentativa de conforto. Ao mesmo tempo, um desafio radical. O tempo foi passando; as angústias da saudade se misturaram com os anseios e os sacrifícios do curso e, hoje, tenho condições e maturidade para compreender que o doutorado foi um projeto de vida, algo que extrapolou a esfera acadêmica e que irá marcar eternamente a minha existência.

Num país iletrado, de profundas desigualdades sociais, tenho que agradecer a oportunidade de poder estudar, passar pela graduação, mestrado e agora o doutorado; nada disso seria possível sem a ajuda, o amor e a compreensão daqueles que estão ao meu lado, nas alegrias e tristezas.

Primeiramente, preciso encontrar no léxico as palavras suficientes para expressar a gratidão que tenho por tudo que minha família fez por mim durante todos esses anos. Definitivamente, nada seria possível sem a contribuição de cada um de vocês. Em especial, quero fazer um agradecimento singular para a minha mãe. Recordo-me da canção “Lília”, composta por Milton Nascimento, em homenagem a sua mãe. Diante da grandeza de seu amor, ele optou por não inserir nenhuma letra na composição, ciente de que não existem palavras suficientes para expressar certos sentimentos. Gostaria aqui de me expressar através dessa canção! Muitas vezes, o som do silêncio é a mais linda melodia a se cantar.

Gostaria também de agradecer à Mayra: minha grande companheira nessa jornada. Nos quatro anos do doutorado, você foi meu porto seguro, dividiu comigo todos os tormentos que assombram a vida de um pesquisador. Sempre com uma palavra de ternura e carinho, acalmou meu espírito e meu deu a tranquilidade necessária para compreender o melhor caminho a seguir. O amor tem disso, “paga promessas que não fez”.

Agradeço a outra pessoa fundamental nessa jornada: o professor Lucas de Alvarenga Gontijo. Para mim, você foi muito mais que um orientador; a sua pessoa é um exemplo de inspiração. Desde o início do curso, você me recebeu de braços abertos e malas cheias de livros e ideias. Agradeço a compreensão, a paciência e principalmente a inquietação acadêmica. Sem a sua contribuição, jamais este trabalho teria sido possível.

Quero agradecer também a toda a comunidade acadêmica da Faculdade de Direito de Conselheiro Lafaiete – nossa querida FDCL. Considero essa instituição meu segundo lar. Mais que um espaço profissional, a FDCL é um espaço onde fiz amigos e recebi todo apoio necessário para a realização do doutorado. Em especial, gostaria de agradecer ao diretor geral, professor Cirley José Henriques, e ao coordenador do curso, professor Waidd Francis de Oliveira. O apoio que a FDCL me propiciou foi essencial para a conclusão do curso.

Aos amigos do doutorado, à velha guarda: André, Paulo, Sapucaia, Vesozzi, Renatinha e Medrado; bem como as novas amizades que fiz: Angélica, Douglas e Marina. Construímos, nesse tempo, valiosos diálogos. Agradeço a oportunidade de poder conviver com pessoas tão especiais nesse curso.

Agradeço a todos os professores e ao corpo administrativo do Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, em especial, aos professores Cléber Lúcio de Almeida e José Luiz Quadros de Magalhães, membros avaliadores da pré-banca de doutorado: profissionais que tenho como exemplo docente e intelectual.

Agradeço a todos aqueles que participaram direta ou indiretamente da construção deste trabalho. Aos amigos do Centro Universitário Presidente Tancredo Neves, instituição em que também lecionei durante a realização do curso; ao Cebola, mestre livreiro da esquerda brasileira, e aos demais amigos e companheiros de luta, que estiveram comigo nessa jornada.

*Vô corrê trecho  
Vô percurá uma terra pr'eu podê trabaiaá  
Pra vê se dêxo  
Esta minha pobre terra véia discansá  
Foi na Monarca a primeira dirrubada  
Dêrna d'então é Sol é fogo é táí d'inxada  
Me ispera, assunta bem  
Inté a bôca das água qui vem  
Num chora conforma mulê  
Eu volto se assim Deus quiser  
(Elomar)*



## RESUMO

Este estudo discute o direito de propriedade no contexto do modo de produção capitalista, dando especial ênfase à questão da propriedade fundiária. A metodologia usada na construção da tese teve como ponto de partida as contribuições de Karl Marx e de alguns interlocutores marxistas, na investigação dos sentidos do Direito dentro sistema capitalista e seus desdobramentos na formação da mentalidade proprietária. Investigou-se como a propriedade fundiária se consolidou na história do Brasil, como também a atuação de grupos sociais marginalizados nas lutas por acesso à terra. Compreendemos que a ficção jurídica da propriedade atua como um mecanismo de dominação e exclusão social. Na condução da investigação, buscamos, nas lutas territoriais desencadeadas pelas comunidades quilombolas, novas perspectivas para se refletir acerca da propriedade fundiária. A cultura da resistência quilombola nos apresentou uma forma alternativa de compreender a relação entre o humano e a terra, aquém da ficção jurídica da propriedade. Buscamos compreender o estágio atual do capital e a acumulação por espoliação, conduzida pela razão neoliberal. Na tentativa de localizar alternativas ao neoliberalismo, defrontamo-nos com certas estratégias de resistência: trata-se das perspectivas do *Bem Viver* e do *Comum*. Essas práticas sistêmicas iluminaram um horizonte de possibilidades para se construir um futuro pós-capitalista, em que a superação do direito de propriedade burguês tornou-se possível, através da práxis insurgente e plural do *Direito Comum*.

**Palavras-chave:** *Direito de Propriedade; Quilombolas; Bem Viver; Comum; Direito Comum.*

## **ABSTRACT**

This study discusses property rights in the context of the capitalist mode of production, with particular emphasis on land ownership. The methodology used in the construction of the thesis had as its starting point the contributions of Karl Marx and some Marxist interlocutors in the investigation regarding the senses of law within the capitalist system and their consequences in the formation of the proprietary mentality. It has been investigated how land ownership was consolidated in the history of Brazil, as well as the performance of marginalized social groups in the struggles for access to land. We understand that the legal fiction of property acts as a mechanism of social domination and exclusion. While conducting the investigation, we sought in the territorial struggles unleashed by quilombola communities, new perspectives to reflect on land ownership. The culture of quilombola resistance presented us with an alternative way of understanding the relationship between the human and the Earth, short of the legal fiction of property. We seek to understand the current stage of capital and the accumulation by spoliation led by neoliberal reason. In an attempt to find alternatives to neoliberalism, we face certain strategies of resistance. These are the perspectives of Good Living and the Common. These systemic practices have illuminated a horizon of possibilities for building a post-capitalist future, where the overcoming of bourgeois property rights has been made possible through the insurgent and plural praxis of Common Law.

**Keywords:** Property Law; Quilombolas; Good living; Common; Common law

## RESUMEN

En este estudio podemos analizar los resultados del significado de propiedad en el contexto de la producción capitalista, con especial énfasis en la propiedad de la tierra. La metodología utilizada en la construcción de la tesis y la cual tengo como punto de partida para las contribuciones de Karl Marx y algunos interlocutores marxistas en la investigación de los significados dentro del sistema capitalista y sus consecuencias en la formación de la mentalidad de propiedad. En este trabajo se investigó la forma de consolidar la propiedad de la tierra en la historia de Brasil, y también el desempeño de los grupos sociales marginados los cuales quieren tener un lucro por el acceso a la tierra. Entendemos que la ficción legal de la propiedad actúa como un mecanismo de dominación y exclusión social. Al llevar a cabo la investigación, buscamos en las ganancias territoriales desatadas por las comunidades quilombolas, una nueva perspectiva para reflexionar sobre la propiedad de la tierra. La cultura de resistencia a la quilombola nos presenta una forma alternativa de entender la relación entre el ser humano y la tierra, sin contar la ficción legal de la propiedad. Buscamos comprender la etapa actual del capital y las formas de acumulación lideradas por la razón neoliberal. En un intento por encontrar alternativas al neoliberalismo, enfrentamos ciertas estrategias de resistencia, y nos enfocamos en las perspectivas del Buen Vivir y lo Común. Estas prácticas sistematicas iluminan un horizonte de posibilidades para construir un futuro poscapitalista, desde el cual la superación de la propiedad burguesa es posible a través de las prácticas insurgentes y pluralistas del Derecho Común.

**Palabras clave:** *Derecho de la propiedad; Quilombolas; Bien vivir; Común; Derecho Común.*

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                              |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1- INTRODUÇÃO .....</b>                                                                                                                   | <b>13</b>  |
| <b>2- A CRÍTICA REVOLUCIONÁRIA AO DIREITO BURGUESES .....</b>                                                                                | <b>18</b>  |
| <b>2.1 A crítica marxiana ao direito de propriedade .....</b>                                                                                | <b>20</b>  |
| 2.1.1 <i>O despertar revolucionário do jovem Marx .....</i>                                                                                  | <i>22</i>  |
| 2.1.2 <i>O direito de propriedade na crítica da economia política .....</i>                                                                  | <i>40</i>  |
| 2.1.3 <i>A impossibilidade do socialismo jurídico .....</i>                                                                                  | <i>56</i>  |
| <b>2.2 A crítica marxista ao direito de propriedade .....</b>                                                                                | <b>60</b>  |
| 2.2.1 <i>O debate soviético: Pachukanis e a Teoria Geral do Direito e Marxismo .....</i>                                                     | <i>61</i>  |
| 2.2.2 <i>O marxismo agrário latino-americano: Mariategui .....</i>                                                                           | <i>74</i>  |
| <b>3- A INVENÇÃO MODERNA DA PROPRIEDADE E AS ORIGENS DO LATIFÚNDIO NO BRASIL .....</b>                                                       | <b>85</b>  |
| <b>3.1 As origens da propriedade fundiária moderna .....</b>                                                                                 | <b>86</b>  |
| <b>3.2 O direito colonial e o regime de sesmarias no Brasil .....</b>                                                                        | <b>96</b>  |
| <b>3.3 A lei de terras e o advento da propriedade moderna no Brasil .....</b>                                                                | <b>105</b> |
| <b>3.4 A função social da terra .....</b>                                                                                                    | <b>112</b> |
| <b>3.5 A luta pela terra no Brasil .....</b>                                                                                                 | <b>122</b> |
| <b>4- A ENCRIPTAÇÃO DOS MOCAMBOS: luta e resistência nos territórios quilombolas .....</b>                                                   | <b>134</b> |
| <b>4.1 - O quilombo como espaço de resistência à colonialidade .....</b>                                                                     | <b>136</b> |
| <b>4.2- A encriptação quilombola e o surgimento dos mocambos para o Direitos .....</b>                                                       | <b>146</b> |
| <b>4.3- Muito além da propriedade fundiária moderna: a resignificação das lutas pelo território quilombola nas terras de uso comum .....</b> | <b>163</b> |
| <b>5- UM OUTRO MUNDO É POSSÍVEL? OS ENIGMAS DA PROPRIEDADE FUNDIÁRIA NO SÉCULO XXI E A CONSTRUÇÃO DE UM FUTURO PÓS-CAPITALISTA .....</b>     | <b>171</b> |
| <b>5.1- As contradições do capitalismo neoliberal e a acumulação por espoliação/pilhagem .....</b>                                           | <b>172</b> |
| <b>5.2 As resistências sistêmicas a acumulação por espoliação .....</b>                                                                      | <b>181</b> |

|                                                                                                     |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 5.2.1 Bem Viver.....                                                                                | 183        |
| 5.2.2 Comum .....                                                                                   | 189        |
| <b>5.3 A Revolução Caraíba: o direito comum na construção de uma sociedade pós-capitalista.....</b> | <b>200</b> |
| <br><b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>                                                               | <b>218</b> |
| <br><b>REFERÊNCIAS.....</b>                                                                         | <b>226</b> |
| <br><b>REFERÊNCIAS ETNODOCUMENTÁRIAS .....</b>                                                      | <b>248</b> |

## INTRODUÇÃO

A história do direito de propriedade na Modernidade está estritamente ligada à ascensão do modo capitalista de produção. Qualquer problematização acerca desse instituto jurídico pressupõe a compreensão do sistema capitalista e de toda sua gênese fundacional. A análise do direito de propriedade, em especial, a propriedade fundiária, é um laboratório para a condução de uma investigação acerca dos mecanismos de expulsão, segregação e dominação do modo de produção capitalista. Assim, compreender a propriedade fundiária é assimilar o funcionamento da máquina de espoliação moderna.

Esta tese nasce de uma particular inquietação e, a partir de um referencial crítico, problematizamos a real essência do direito de propriedade burguês e seus reflexos na estrutura fundiária do Brasil. Na construção de nossa pesquisa, buscamos compreender a natureza do direito de propriedade no sistema capitalista e, por consequência, a própria natureza do Direito. Nessa investigação, acabamos expondo o papel exercido pelo Direito, no modo de produção capitalista.

A pesquisa tem, como marco referencial, a busca de alternativas para se ressignificar a compreensão do direito de propriedade – em especial, a propriedade fundiária, além dos estreitos horizontes do Direito burguês. Auxiliados pelos pressupostos da teoria marxista do Direito, procuramos compreender as sutilezas da mentalidade proprietária e seus efeitos na constituição do sujeito de direito na Modernidade.

Nossa exposição encontra, nos escritos de Marx e em alguns de seus interlocutores, um vasto campo de investigação, acerca do papel da propriedade no modo capitalista de produção. Marx nos alertou sobre a natureza escatológica do sistema capitalista. Esse sistema, diante de suas crises estruturais, possui a capacidade de se autotransformar e colocar em marcha uma escalada de expansão e acumulação espoliativa. Nesse sentido, o capital se alimenta de suas próprias crises e faz delas um pretexto para a inauguração de novos métodos de acumulação.

Estamos vivenciando um momento delicado da história, com o fortalecimento do neoliberalismo e de mecanismos de acumulação do capital, em conjunto com discursos e práticas autoritárias e ultraconservadoras, que fomentam o ódio de classe e a segregação social. Paralelamente, cresce a defesa em prol da absolutização da propriedade; a passos largos, caminhamos rumo à mercantilização extrema da vida.

No contexto atual, todos aqueles que não obedecem à razão neoliberal são possíveis alvos a se combater. Em contrapartida, nos modos de vida alternativos, encontramos lógicas insurgentes ao *status quo*. A partir das experiências e práticas daqueles que foram invisibilizados pela Modernidade, vislumbramos a esperança de se pensar um novo horizonte possível, legando-nos a missão de re-imaginar o futuro, para além dos fatalismos do capital.

No desenrolar de nosso trabalho, buscamos inserir a discussão acerca do direito de propriedade na formação do imaginário jurídico nacional. Assim, a tese é desenvolvida de modo a analisar, de forma crítica, a instituição e consolidação do direito de propriedade no Brasil. Em nossa perspectiva, a estrutura fundiária no Brasil foi construída a partir de uma racionalidade capitalista, responsável por inviabilizar o acesso à terra a vários grupos sociais, fazendo, do direito de propriedade, um mecanismo de invisibilidade e exclusão.

Esta tese tem, portanto, o firme propósito de buscar uma forma alternativa ao direito de propriedade burguês. Para tanto, mobilizamos as experiências autogestionárias das comunidades tradicionais quilombolas, como um repositório de práticas plurais, no que se refere à gestão e normatização da terra. Entendemos que a cultura quilombola, historicamente forjada a partir das lutas e resistências à violência colonial, tem muito a nos oferecer. A experiência dessas comunidades, nas lutas contra o sistema, inspiram-nos a cogitar novas formas de se pensar o papel do Direito e a noção de propriedade na contemporaneidade.

Afinal, as comunidades quilombolas, como grupos historicamente subjugados pela razão capitalista, desenvolveram estratégias de resistência aos avanços do capital. Mecanismos que foram pensados no interior do próprio sistema. Através dessas táticas de resistência, tais comunidades aprimoraram formas alternativas e plurais de relação e normatização da terra, ressignificando a própria ideia de propriedade.

Dialogando com o arcabouço teórico do marxismo, com a historiografia crítica e com autores de matrizes epistemológicas contra-hegêmônicas, buscamos construir, nesta tese, um campo de investigação possível para melhor compreendermos o direito de propriedade no sistema capitalista e sua inserção no Brasil. As teorias marxiana e marxista do Direito fornecem, neste trabalho, as lentes necessárias para melhor compreender e expor o nosso fenômeno, centrado nas contradições da propriedade na Modernidade capitalista.

Consideramos que as alternativas apresentadas pelas comunidades quilombolas são um modelo de inspiração para a construção de um sentido alternativo ao direito de propriedade burguês, possibilitando a compreensão de uma forma plural de acesso e gestão da terra. Essa proposta insurgente, pautada em questões territoriais e identitárias, nos lega a possibilidade de acatar uma forma alternativa à mercantilização do mundo. Uma opção gestada dentro do próprio sistema capitalista. Nesta empreitada, investigamos as estratégias de resistência ao capital, levadas a cabo pelos quilombolas, e encontramos, nessas comunidades, uma forma alternativa de se ressignificar a noção de propriedade fundiária: aquilo que denominamos *Direito Comum*.

O marco referencial da pesquisa aproxima o marxismo das demandas locais da América Latina – em especial, do Brasil. Dessa forma, podemos afirmar que a inspiração condutora deste trabalho é a possibilidade de se realizar um grande diálogo intercultural, denominado, por nós, *Revolução Caraíba*.

Para concretizar nossa proposta, o segundo capítulo do texto analisa o direito de propriedade, a partir do referencial crítico proposto por Marx e, posteriormente, pelos autores vinculados ao marxismo – especificamente, o jurista soviético Eugniev B. Pachukanis e o teórico peruano José Carlos Mariátegui. Nessa reflexão, almejamos encontrar as imbricações do Direito, enquanto superestrutura ideológica a serviço do capital e o seu papel como instrumento destinado a consolidar o ideal proprietário. Por consequência, defrontamo-nos com a ascensão da categoria “sujeito de direito” e seus desdobramentos na consolidação do capitalismo moderno.

O terceiro capítulo do texto aborda a formação do instituto da propriedade na Modernidade, em especial, no contexto brasileiro. A partir de um referencial metodológico histórico-dialético, investigamos a forma como se instituiu, no imaginário



jurídico-pátrio, a noção de propriedade, desde o Brasil Colônia. Como ponto de partida, discutimos a formação do instituto das sesmarias, passando pelo século XIX, com a edição da Lei de Terras (diploma legal, que teceu uma grande contribuição na formação do senso moderno de propriedade fundiária, atrelado ao espírito capitalismo), até culminar com as noções contemporâneas acerca da propriedade fundiária. Nesse capítulo, também abordamos o lado oculto do ideal proprietário e as desigualdades que a propriedade pode desencadear. Em relação a esse tópico, sentimos a necessidade de fazer uma abordagem acerca das lutas pela terra no Brasil, desencadeadas por certos movimentos sociais.

No quarto capítulo da tese, como complemento à problematização em torno das lutas pela terra no Brasil, investigamos as demandas conduzidas por um grupo social específico: trata-se das lutas por direitos das comunidades quilombolas. Nesse estágio de nossa investigação, deparamos com a questão quilombola e a histórica resistência aos desmandos do capital, empreendida por tais comunidades.

Em contrapartida, a singular relação construída por essas comunidades, em torno de seu território, torna-se objeto de análise, abrindo-nos um campo próprio de reflexão. A partir das terras quilombolas de uso comum, passamos a ressignificar a nossa concepção de propriedade fundiária, evidenciando uma forma alternativa se de compreender o direito de propriedade, a partir de um referencial insurgente. Os quilombolas abriram nossos horizontes para a busca de um novo caminho para se superar os sentidos modernos da propriedade.

No quinto e último capítulo, contextualizamos nossa discussão e a atualidade dos questionamentos propostos, a partir da reflexão sobre a nova roupagem do capitalismo mundial, o neoliberalismo e seus métodos de expansão, lastreados na acumulação por espoliação. Nesse contexto, elegemos três perspectivas possíveis de investigação: primeiro, procuramos melhor compreender o que é a razão neoliberal e seus métodos de ação, que atingem diretamente grupos mais vulneráveis do tecido social, como os quilombolas.

Posteriormente, buscamos localizar formas de resistência ao avanço da razão neoliberal, encontrando propostas de resistência ao sistema hegemônico. Assim, as alternativas sistêmicas do *Bem Viver* e do *Comum* abrem-nos a possibilidade de re-imaginar o futuro e a construção de uma sociedade pós-capitalista.

A última parte do capítulo traz o encadeamento de todas as proposições apresentadas ao longo do texto. A partir das alternativas sistêmicas de resistência ao avanço neoliberal, apresentamos uma forma de ressignificação da gestão e normatização da terra. Enfim, a experiência das comunidades quilombolas, no tocante às terras de uso comum, culmina com a noção de direito ao território coletivo e com a nossa proposta de *Direito Comum*.

O direito ao território coletivo dos quilombolas é o mecanismo de gestão das terras de uso comum. Essa percepção leva-nos a refletir sobre os múltiplos sentidos que os vínculos de territorialidade podem assumir na formação identitária de uma comunidade. O território forma as subjetividades da comunidade; a terra é um elemento de ressignificação identitária. A partir das práticas alternativas, aprendemos com os quilombolas, buscando os caminhos possíveis para a superação da concepção burguesa de propriedade.

O direito ao território coletivo quilombola nos leva ao *Direito Comum*. No seu âmago, temos o enlace entre o *Comum*, enquanto princípio político, e o *Bem Viver*, como razão governamental e *práxis* instituinte dos espaços instituídos como inapropriáveis. Assim, o *Direito Comum* surge para nós como uma alternativa ao direito de propriedade, em especial, à propriedade fundiária. Trata-se de uma instância potencialmente revolucionária e capaz de fazer frente ao neoliberalismo e à nefasta acumulação por espoliação.

Tratamos o direito ao território coletivo como um *Direito Comum*: modo de resistência aos avanços da razão neoliberal, capaz de ressignificar a noção de propriedade fundiária, a partir da instituição do inapropriável. Essa forma de resistência ao capitalismo é, ao mesmo tempo, um mecanismo de preservação da vida e da natureza e uma forma plural de gestão e normatização da terra. Na construção de um imaginário pós-capitalista, a proposta do *Direito Comum* salta aos olhos, como alternativa ao direito de propriedade.

## 2- A CRÍTICA REVOLUCIONÁRIA AO DIREITO BURGUEÊS

O propósito deste capítulo é discutir alguns aspectos do pensamento de Karl Marx (1818-1883) e de seus principais intérpretes, além de imbricações na seara jurídica, em especial, a crítica à propriedade burguesa. Buscar-se-á compreender o Direito como parte de uma superestrutura ideológica, que é o resultado das forças produtivas que atuam na sociedade. Nesse contexto, a propriedade privada dos meios de produção desempenha um papel central.

Na primeira parte do capítulo, será feita uma crítica ao Direito, a partir da obra do próprio Marx, denominando-a crítica *marxiana* ao Direito. Como o propósito da tese é analisar o fenômeno jurídico, seus desdobramentos e a relação com o direito de propriedade, este texto busca ater-se aos pontos da obra de Marx nos quais o Direito possui um papel de destaque.

Durante o século XX, houve uma tendência de estudos da obra de Marx de modo fracionado, segmentados por fases e períodos. Alguns teóricos de envergadura, em especial, Louis Althusser<sup>1</sup> defenderam esse tipo de análise dos escritos de Marx. Nessa estrutura de análise de sua produção científica, a primeira parte de sua produção intelectual nomeia-se como “fase ideológica” – período que compreende as suas obras de juventude. Esses textos abrangem os trabalhos produzidos entre a sua Tese de Doutorado<sup>2</sup>, apresentada à Universidade de Jena, em 1841, suas contribuições à Gazeta Renana e aos Anais Franco-Alemães, publicados em 1844.

Na literatura marxista, o ano de 1845 é um marco de ruptura na sua produção teórica, uma guinada em direção ao materialismo dialético ou “fase científica” – segunda fase da sua produção. Destacam-se, nesse período, os seguintes escritos: *Teses sobre Feurbach*<sup>3</sup> e *A Ideologia Alemã*<sup>4</sup> (escrito em coautoria com Friedrich

---

<sup>1</sup> ALTHUSSER, Louis. *A Favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

<sup>2</sup> MARX, Karl. *Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e Epicuro*. 1ªed. São Paulo: Boitempo, 2018.

<sup>3</sup> MARX, Karl. *Teses contra Feurbach*. Coleção Os Pensadores. 2ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

<sup>4</sup> MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach B. Bauer e Stirner e do Socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007.

Engels). Entre os anos de 1845 e 1857, Marx passa a desenvolver e aprimorar seus estudos econômicos e sociais. Destaca-se, nesse período, a escrita dos seguintes livros: *Misérias da Filosofia*<sup>5</sup>, *Manifesto do Partido Comunista*<sup>6</sup> e os *Grundrisse*<sup>7</sup>.

Com base nessa análise estrutural, a partir do ano de 1857, a produção teórica de Marx direciona-se ao estudo da anatomia da sociedade burguesa, a chamada *crítica da economia política*, na qual se destacam os escritos *Para uma Crítica da Economia Política*<sup>8</sup> e o primeiro volume de sua obra prima *O Capital*.<sup>9</sup>

Para a análise pretendida nesta tese, destacam-se as contribuições de Marx para o estudo do *Direito* e da *propriedade*, no contexto geral de sua produção acadêmica. O guia nesta jornada é a obra que coroa todo seu esforço intelectual, *O Capital*. A partir das chaves de leitura fornecidas pela crítica da economia política, a obra marxiana será analisada de forma global, em especial, os textos acima citados, sem nos afastar do objetivo central, a questão da propriedade.

Na segunda parte do capítulo, serão abordados os desdobramentos desta crítica ao Direito e à propriedade fundiária, a partir de alguns intérpretes de Marx. Para tanto, esta análise será denominada *crítica marxista ao direito de propriedade*. Nesse sentido, uma atenção especial estará concentrada nos intérpretes do Marxismo soviético e na inserção do Marxismo na América Latina.

O argumento central a ser construído, nesta parte da tese, consiste na análise do fenômeno jurídico e o papel desenvolvido pela ideia de propriedade, na crítica marxista e marxiana ao Direito. Fazendo esta análise, dialeticamente, iniciamos uma reflexão sobre o papel desempenhando pelo instituto da propriedade na modernidade e seus dilemas na sociedade atual. A intenção é buscar alternativas revolucionárias para se pensar a propriedade fundiária, em especial, o seu processo de desapossamento generalizado no mundo contemporâneo.

---

<sup>5</sup> MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017b.

<sup>6</sup> MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: L&PM, 2001;

<sup>7</sup> MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

<sup>8</sup> MARX, Karl. *Para uma crítica da economia política*. Coleção Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

<sup>9</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013b.

## 2.1 A crítica marxiana ao direito de propriedade

O pensamento marxista sintetiza uma conjugação das ideias de *práxis* e *revolução*, em que a libertação do homem alienado e sua total realização, enquanto ser social, é uma teleologia. A concepção moderna de homem fez dele um sujeito de direito, parte de um contrato, no qual a propriedade se define em relação a ele como propriedade privada.

O pensamento de Marx é fruto da confluência da filosofia clássica alemã, em especial, através de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, do desenvolvimento da economia política inglesa (Adam Smith e David Ricardo) e do socialismo de Robert Owen, Charles Fourier e Saint Simon. Somadas a essas influências, uma grande erudição literária, jurídica, artística e linguística contribuem para formação das ideias revolucionárias de Marx.

A filosofia idealista de Hegel e suas reflexões sobre o ser exerceram uma especial influência na formação de Marx. Para Hegel, o homem é capaz de transformar a realidade a partir das condições que ela própria produz, e o trabalho surge como força motriz da atividade criadora do sujeito. Em Hegel, a história é o desdobramento da substância universal, lugar onde a razão se manifesta na forma mais abstrata: a lógica, estrutura constitutiva do mundo.

Cabe, à dialética, a exposição da substância universal, movimento este que ocorre numa constante exposição e negação. A negação é a categoria básica da dialética – a exterioridade, o colocar-se fora de si. O espírito subjetivo, a consciência, através de um movimento dialético, expõe-se no espírito objetivo; aquilo que o ser humano constrói para o mundo, que, por sua vez, se reexpõe no espírito absoluto. Esse espírito é o constituinte das categorias que possibilitam o alcance da totalidade: a arte, a religião e a filosofia<sup>10</sup>.

O espírito (objetivo /subjetivo) é um desdobramento da natureza, que, por sua vez, é um desdobramento da história. Esse movimento de transformação, rumo à totalidade, é a constante exposição da substância universal, ou seja, da razão. O filósofo marxista brasileiro Leandro Konder, em obra clássica sobre o tema, *O que é*

---

<sup>10</sup> MÜLLER, Marcos Lutz. *Exposição e Método Dialético em "O Capital"*. In: Boletim Seaf, nº2. Belo Horizonte, 1982.

*dialética*, demonstra como a dialética em Hegel deve ser analisada conjuntamente com a categoria *trabalho*, atividade a qual o homem tem a possibilidade de transformar a natureza:

O trabalho é conceito chave para nós compreendermos o que é superação dialética. Para expressar a sua concepção de superação dialética, Hegel usou a palavra alemã *aufheben*, um verbo que significa suspender. Mas esse suspender tem três sentidos diferentes. O primeiro sentido é o de negar, anular, cancelar (como ocorre, por exemplo, quando a gente suspende um passeio por causa do mau tempo, ou quando um estudante é suspenso das aulas e não pode comparecer à escola durante algum tempo.) O segundo sentido é o de erguer alguma coisa e mantê-la erguida para protegê-la (como a gente vê, por exemplo, num poema de Manuel Bandeira, quando o poeta fala do quarto onde morou há muitos anos e diz que ele foi preservado porque ficou intacto, “suspenso no ar”). E o terceiro sentido é o de levar a qualidade, promover a passagem de alguma coisa para um plano superior, suspender o nível. Pois bem: Hegel emprega a palavra com os três sentidos diferentes ao mesmo tempo. (KONDER, 1990, p.26)

A superação dialética proposta por Hegel consiste, simultaneamente, na negação, conservação e elevação de uma determinada realidade objetiva. O movimento dialético é conduzido pelo espírito absoluto. Marx, influenciado pela dialética hegeliana, ordenou-a através de um horizonte materialista, percebendo que não é possível vislumbrar todas as dimensões e contradições que o trabalho possui, caso seja analisado apenas sob o ponto de vista abstrato. Para se compreender melhor o objeto, é preciso sair das categorias mais amplas, alcançando as categorias mais simples; um constante movimento de desdobramento, no qual o objeto analisado possa ser lido e recomposto.

Deve-se ressaltar que a dialética em Marx é um passo além da concepção de Hegel e a sua percepção da categoria trabalho. O mesmo trabalho, que possibilita ao homem o controle da natureza, pode transformá-lo em seu algoz. Isso ocorre em função da divisão social do trabalho. Enquanto alguns homens controlam e dominam o trabalho de outros, a sociedade subdivide-se em classes, em que uns mandam e outros obedecem. O lado obscuro do trabalho também se expressa na sua forma de alienação; as riquezas produzidas pelo trabalhador não lhe pertencem, ficam nas mãos do seu detentor: o proprietário dos meios de produção. O homem é alienado pelo trabalho e tudo que o sujeito cria faz parte de uma totalidade. Como cabe, à

dialética, a transformação dessa totalidade, o materialismo histórico de Marx tornar-se um potencial instrumento de emancipação para o homem alienado.

Conforme já mencionado, para se compreender o objeto, é preciso sair das categorias mais amplas e alcançar as categorias mais simples. Nesse movimento constante de desdobramento, o objeto analisado poderá, enfim, ser lido e recomposto, revelando-se. No *Grundrisse* e n' *O Capital*, esse método de análise social tem o seu apogeu, sintetizado na exposição do modo capitalista de produção. *O capital*, ao expor o mundo, faz de si algo transformador, e o movimento da história abre a possibilidade de sua remodelação.

Não existem verdades absolutas, deve-se duvidar de tudo que a realidade objetiva possa apresentar. Através do materialismo dialético, é possível conhecer as forças invisíveis que agem sobre a sociedade, responsáveis por levar à construção de relações de poder e dominação. Assim, a vocação filosófica de Marx foi direcionada à transformação radical da sociedade. Em suas palavras, “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras, mas o que importa é transformá-lo”. (MARX, 1979, p.53) A junção entre o idealismo hegeliano e a vocação revolucionária resultou em um escritor altamente erudito e engajado na transformação da realidade concreta, objeto de análise nos tópicos seguintes.

### 2.1.1 O despertar revolucionário do jovem Marx

Após formar-se em Direito, na Universidade de Berlim, e doutorar-se em Filosofia, na Universidade de Jena, Marx tornou-se editor da Gazeta Renana (*Rheinische Zeitung*), periódico que tinha o propósito de endossar o ideal progressista contra o absolutismo do governo prussiano. Entre outubro e novembro de 1842, Marx publicou uma série de cinco artigos na gazeta, que tratavam do debate sobre a lei de furto de madeira da Assembleia Provincial da Renânia (Dieta Renana).

Esses textos tornaram clara a posição de Marx sobre questões materiais e econômicas e sinalizaram o início de um grande projeto de vida crítico e político. Os temas que Marx abordou nos artigos da gazeta estão diretamente ligados ao interesse

privado e à miséria camponesa. Para ele, o proprietário privado é egoísta, acomodado e covarde; somente os pobres, aqueles que são privados de tudo e nada têm a perder, seriam detentores de uma energia revolucionária e libertária.

A Dieta Renana (Assembleia Provincial) era composta por deputados separados por estamentos (cidade, campo e nobreza), em um número de 25 (vinte e cinco) membros para cada estamento. Os critérios de elegibilidade desses deputados eram definidos pela renda fundiária e a taxa fiscal que cada um possuía. Diante dessa situação, o poder e as decisões políticas estavam concentrados nas mãos dos cidadãos mais ricos da província.

Através da punição daqueles que se apropriavam da madeira para subsistência, a Dieta Renana criminalizou práticas sociais seculares, avalizadas como direito consuetudinário à disposição dos pobres camponeses. Em estudo sobre o tema, Daniel Bensaid afirma:

O aumento do furto de madeira, ao qual responde a proposta de lei apresentada à Dieta, aparece incontestavelmente como “uma consequência” do pauperismo rural, então em pleno crescimento. Trata-se de punir a apropriação ilegal de madeira e outros produtos florestais por parte de camponeses pauperizados em massa, na medida em que essa apropriação não visa mais somente ao consumo imediato de madeira, mas à venda dela como mercadoria (a madeira era uma matéria prima muito procurada). (BENSAID, 2017, p.16)

A discussão central da Dieta era o conflito entre o *direito de uso comum* e o *direito de propriedade*. De um lado, os camponeses que retiravam nas florestas prussianas madeira e gravetos para usar como meio de subsistência; do outro, o interesse de proprietários que buscavam coibir essa prática frente ao domínio absoluto do seu direito de propriedade. Como endossa Daniel Bensaid, “os Direito de uso dos comuns se referiam sobretudo à criação de animais (direito de passagem, pasto, respiga) e à exploração das florestas (coleta de madeira morta)”. (BENSAID, 2017, p.23)

Na outra face de *jano* dessa discussão, torna-se claro que estava em jogo uma nova acepção daquilo que se entende como público e privado e os seus desdobramentos em relação ao direito de propriedade. A Ciência Jurídica é o critério definidor dessa dicotomia entre público e privado e, com o advento da noção moderna



de propriedade<sup>11</sup>, ocorre uma aceleração no movimento dos cercamentos. Deste modo, a propriedade passa a ser vista como um direito instituído, nas palavras de Marx:

E acaso esse ponto de vista brutal, que registra apenas uma determinação comum em atos diferentes e ignora a diferença, não revoga a si próprio? Se todo atentado contra a propriedade, sem qualquer distinção, sem determinação mais precisa, for considerado furto, não seria furto também toda propriedade privada? Por meio da minha propriedade privada não estou excluindo todo e qualquer terceiro dessa propriedade? Ao negar a diferença entre tipos essencialmente diferentes do mesmo crime, os senhores negam o crime como diferença em relação ao direito, revogam o próprio direito. Portanto, é um fato tão histórico quanto racional que a severidade institucional anula o êxito da pena, pois anulou a pena enquanto êxito do direito. (MARX, 2017a, p.82)

A passagem acima citada foi extraída do artigo publicado na Gazeta de n.º298, no dia 25 de outubro de 1842. Marx questiona se a propriedade privada não seria uma forma de furto. Os sinais da noção burguesa de propriedade incomodavam o jovem Marx e ele enxergava a Dieta Renana como o advento desse absolutismo jurídico no tratamento da propriedade.

Os artigos sobre as leis de furto da madeira, publicados pelo jovem Marx na Gazeta Renana, consistem num interessante convite para iniciarmos a análise do seu pensamento. Nesses textos, o autor dá indícios de seu mal-estar com as Ciências Jurídicas, demonstrando que o Direito é um fenômeno intrinsecamente burguês. A Dieta Renana visava proteger o interesse do proprietário florestal, através da cominação de penas pecuniárias e de trabalho forçado; a lei punia severamente aqueles indivíduos que fossem pegos em propriedade alheia com madeira ou frutos.

Em outras palavras, tratava-se do Estado criando mecanismos de punição para aqueles sujeitos que atentavam contra a propriedade privada alheia. Porém, o objeto desse atentado é discutível e problemático, uma vez que se tratava de bens necessários para a sobrevivência, e sua apropriação era reconhecida como direito costumeiro secular dos pobres.

Com o aumento na extração de madeira virgem na *Floresta Negra* da Renana, o fenômeno da pauperização camponesa também se fez presente. Os proprietários

---

<sup>11</sup> O capítulo 2 da presente tese tem como propósito apresentar a formação da noção moderna de propriedade.

fundiários tentavam se proteger do direito consuetudinário dos pobres, de colher a lenha por sobrevivência, e se valiam dos instrumentos coercitivos fornecidos pelo Direito, para tal fim. O caso do furto de madeira é um exemplo da tensão provocada pela noção moderna de propriedade, em detrimento da economia moral dos pobres e o direito consuetudinário de acesso às terras.

Chama a atenção de Marx, na Dieta, a possibilidade de servidão temporal do infrator da lei da madeira: aqueles que fossem pegos e punidos, por praticar tal infração, deveriam pagar uma multa, e, caso não tivessem meios para tanto, teriam de prestar trabalhos forçados ao proprietário florestal, como forma de pagamento:

Ao reivindicar o dinheiro das multas, o proprietário florestal reclamou para si, como vimos, além do seu direito privado, um direito público sobre o infrator da lei da madeira, assumindo o lugar do Estado. Porém ao adjudicar a si mesmo o direito das multas, o proprietário florestal ocultou espertamente a si próprio a pena. Antes ele apontada para o dinheiro das multas como simples dinheiro, agora aponta para ele como pena, agora triunfante confessa que, por meio do dinheiro das multas, converteu o dinheiro público em sua propriedade privada. (MARX, 2017a, p.118)

A Dieta afirmava que o proprietário florestal poderia receber a servidão de um ser humano como pagamento de uma multa decorrente da violação da sua propriedade. Essa disposição rebaixava o Estado a apenas um meio para a afirmação dos interesses privados.

Os textos do jovem Marx apresentam um intelectual influenciado pelas escolas neohegelianas e com um grande apego à ideologia jurídica. Entretanto, a virada materialista na sua filosofia aconteceria em escritos posteriores. Percebe-se, nos artigos sobre o furto da madeira, uma defesa muito empenhada dos pobres e explorados, principalmente, sua vocação em ser porta-voz dos miseráveis do mundo.

Qual a importância dessa reflexão do jovem Marx para a presente tese? No momento em que os mecanismos de acumulação e privatização dos bens comuns se alastram pela sociedade, conjuntamente com uma onda de criminalização da pobreza, dos insurgentes, dos direitos sociais e da cultura, a defesa engajada dos pobres, frente à lei de furto da madeira, feita pelo jovem Marx, serve de inspiração na busca por alternativas ao monopólio da propriedade privada. O debate sobre o furto da madeira é o marco inicial da crítica marxiana e marxista ao direito burguês.

Nos artigos da Gazeta Renana encontramos um Marx crítico do Estado Prussiano e do individualismo possessivo; porém, no artigo *Sobre a Questão Judaica*, publicado em Paris, nos *Anais Franco-Alemães (Deutsch- Französische Jahrbücher)*<sup>12</sup>, em 1844, a sua crítica radical ao liberalismo burguês é definitivamente exposta.

Nessa edição dos *Anais*, foram publicados outros textos seminais da filosofia crítica moderna, como a *Introdução à Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, do próprio Marx, e dois textos do jovem revolucionário Friedrich Engels: *Esboço para uma Crítica da Economia Política*<sup>13</sup> e *A Situação da Inglaterra*<sup>14</sup>. Os *Anais Franco-Alemães* marcaram a passagem do pensamento marxiano para uma defesa mais real do Comunismo e do materialismo histórico.

No texto *Sobre a Questão Judaica*, Marx propunha a descrição das formas jurídicas. Iniciando uma crítica à ideologia, ele percebe a alienação como uma forma de relação material. No cerne da discussão sobre a questão judaica, Marx construiu uma crítica às declarações de direitos do século XVIII. Na sua concepção, os chamados direitos humanos eram gozados somente pela burguesia, e não por todas as classes sociais.

Na perspectiva de Marx, os direitos subjetivos, que visavam proteger o cidadão perante o Estado moderno, não eram dotados dos atributos da *universalidade* e *generalidade*, como as declarações liberais faziam crer. Existiria uma distinção entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. Na sua tese de doutorado, Ricardo Prestes Pazello é preciso, ao afirmar:

Os direitos políticos do cidadão referem-se à constituição de direitos, enquanto que os direitos civis do homem apenas são declarados. Estamos sugerindo, portanto, que a inversão de Marx, que desvela a cidadania como conjunto de direitos universais fictícios, baseados efetivamente no homem real e seus direitos lhe garantem o egoísmo (tornando-se, assim, o burguês a universalidade material da universalidade irreal do cidadão), aponta para uma diferença (sinuosa e titubeante) entre direitos que meramente se reconhecem e direitos que criam dever-ser, vale dizer, declaração de direitos e constituição de direitos. (PAZELLO, 2014, p.180)

<sup>12</sup> Anuário editado por Marx, em conjunto com Arnold Ruge.

<sup>13</sup> ENGELS, Friedrich. Esboço de uma crítica da economia política. In: NETTO, José Paulo (org). *Engels: política*. São Paulo: Ática, 1981.

<sup>14</sup> ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2010.

Em síntese, as revoluções modernas instituíram uma nova concepção de Estado e, por consequência, todo um aparato político próprio para a sua manutenção<sup>15</sup>. No contexto dessas revoluções, surge a ideia dos direitos humanos como estruturas subjetivas, dadas aos sujeitos naturais como forma de proteger a dignidade humana. *Liberdade, igualdade e fraternidade* passam a ser os mantras repetidos pela sociedade burguesa florescente e “os direitos humanos como um tipo de direito subjetivo, estão perpassados pelo núcleo da estrutura de redução do próprio capitalismo”. (MASCARO, p.122, 2017)

*Sobre a questão judaica* é o ponto de partida de uma crítica marxiana aos direitos humanos da florescente sociedade burguesa. O texto de Marx foi uma resposta ao artigo *Die Judenfrage*, escrito pelo filósofo Bruno Bauer. Porém, dada a sua pluralidade conceitual e crítica, o artigo de Marx alimentou interpretações confusas e muitas controvérsias, desde a sua publicação

O jovem hegeliano Bruno Bauer, no texto *Die Judenfrag*, defendeu que os judeus prussianos seriam incapazes de serem emancipados, enquanto permanecessem fiéis a sua religião. A libertação só seria possível se os judeus abandonassem a sua crença, ou seja, se abandonassem as práticas judaicas. Para Bauer, os judeus reivindicavam os direitos concedidos aos cristãos, mas, esses direitos não seriam inerentes ao homem e, sim, resultado de uma série de lutas e conquistas históricas. Apenas quem lutou por isso deveria gozar dos mesmos; aqueles que não lutaram, não teriam o condão de usufruir de tais benesses.

Neste ponto, torna-se importante esclarecer que o Estado prussiano, à época, era um Estado cristão, e não um Estado laico. Bauer defendia que só seria possível pensar em emancipação se o Estado abandonasse a sua vocação teológica, assim como os judeus deveriam abandonar o seu credo. Caso contrário, os próprios judeus seriam responsáveis pela sua opressão. A emancipação política pressupõe um ateísmo de Estado estritamente autoritário em Bauer; torna-se claro que a sua visão é teológica e determinista, condicionando a emancipação judaica à formação de uma igualdade política.

---

<sup>15</sup> “Com as revoluções burguesas, inclusive, essa organização estatal se separa até mesmo do monarca de poderes absolutos. O Estado passa a se regular em relação com a forma jurídica, apresentando-se como necessário para a reprodução da sociedade da mercadoria.” (MASCARO, 2017, p.121)

A resposta de Marx às premissas desenvolvidas por Bauer ainda são motivo de divergências entre os críticos do seu pensamento e deve ser apresentada na sua essência. Na questão judaica, Marx não se limita a apresentar uma mera crítica filosófica, pelo contrário, sua proposta é realizar uma crítica social ao argumento de Bauer. Não basta a igualdade política, uma vez que a desigualdade material ainda estará presente para os judeus na proposta do jovem hegeliano.

Contestando a posição de Bauer, Marx defende que a emancipação dos judeus deve ser a emancipação de todos os homens. O judeu deve emancipar-se do judaísmo para gozar de seus direitos, “os judeus alemães almejam a emancipação. Que emancipação almejam? A emancipação cidadã, a emancipação política”. (MARX, 2010a, p.33) Marx afirma, ainda, que “a emancipação social do judeu equivale à emancipação da sociedade em relação ao judaísmo.” (Idem, p.60)

É fundamental contextualizar a noção de judaísmo que Marx critica em seu ensaio; o judaísmo deve ser identificado como um desdobramento das trocas comerciais, forma material e econômica de relação social. Marx não está relacionando o judaísmo à instituição religiosa, pelo contrário, ele defende que o judeu não precisa se emancipar do judaísmo religião e sim do judaísmo forma mercantil:

Não procuremos o mistério do judeu em sua religião; procuremos, antes, o mistério da religião no judeu real. Qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade prática, o interesse próprio. Qual é o culto secular do judeu? O negócio. Qual é o seu deus secular? O dinheiro. Agora sim! A emancipação em relação ao negócio e ao dinheiro, portanto, em relação ao judaísmo prático, real, seria a autoemancipação da nossa época. (MARX, 2010a, p.56)

Essa afirmação é muito importante no contexto da sua obra, uma vez que é a primeira vez que Marx defende, de forma direta e objetiva, a emancipação do homem em relação ao Estado e principalmente, ao capitalismo. Ao pensar o judaísmo como forma mercantil, Marx defende a necessidade de sua emancipação. A perseguição sofrida pelos judeus na Europa, nesse período, acentuada pelos programas políticos do estado prussiano, os *Progroms*, evidencia a urgência do tema defendido no texto *Sobre a Questão Judaica*. Marx constrói uma defesa essencialmente política dos judeus. Para o teórico, a perseguição às minorias revela a mentalidade de uma sociedade; não basta a conquista formal de direitos, uma vez que esses não alcançam

a sua finalidade diante de um corpo social doente. Logo, corre-se o risco do Direito torna-se algo meramente simbólico.

Marx defende a necessária superação da igualdade civil, ou seja, a emancipação política rumo a uma verdadeira igualdade social. Os direitos humanos vinculados à noção de cidadania seriam, sob sua ótica, limitados, e não expressavam as verdadeiras necessidades do homem.

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” (Forças Próprias) como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (MARX, 2010a, p.54)

Não bastaria, portanto, atribuir a noção de cidadão aos judeus e garantir liberdade, igualdade e propriedade, uma vez que as condicionantes de opressão e perseguição ainda se encontravam presentes na sociedade, como consequência do próprio sistema capitalista. Só seria possível falar de emancipação no abandono do Estado e do capitalismo, pois esses estavam fundados na desigualdade entre os homens.

O texto do jovem Marx é de suma importância, na compreensão formal do pensamento marxiano, pois, a partir de tais escritos, surgem os indícios de uma inovação metodológica que será desenvolvida em toda a sua obra; a história como determinante das relações sociais, o particular como instrumento para se enxergar o universal, ou seja, aquilo que será denominado como *materialismo histórico*.

A partir da leitura equivocada do artigo sobre a questão judaica, os críticos disseminaram a ideia de que Marx seria antissemita e que o seu texto associaria os judeus ao nascimento do capitalismo. Isso parte da má compreensão da obra e principalmente pela necessidade de negação da sua filosofia:

Diferentemente de Bauer, que somente reconhece os direitos políticos e cívicos dos judeus se eles se normalizarem por meio da conversão ao cristianismo, Marx apoia incondicionalmente sua emancipação política, sem exigir que renunciem à sua religião. (BENSAID, 2010, p.86)

Marx defendia a emancipação judaica, porém, problematizava como ela poderia ocorrer. Ele iniciava, assim, sua jornada de desmantelamento do Estado e do *status quo*, abrindo espaço para a voz dos oprimidos, agora “o futuro do homem não gravita mais em torno do céu estatal ofuscante”. (BENSAID, 2010, p.87).

*Sobre a Questão Judaica* preparava o terreno para a entrada em cena de um importante ator no teatro marxiano, o *proletário*. As minorias passariam a ganhar voz na obra de Marx, bem como a percepção da dualidade entre a sociedade civil burguesa e o Estado.

Em outro artigo de sua autoria, publicado nos Anais Franco-Alemães, intitulado *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel: introdução*, o proletário surge definitivamente como peça central no materialismo histórico. A *Introdução de 1844*, denominação que esse artigo adquiriu na literatura marxiana, foi escrito logo após o casamento de Marx com Jenny von Westphalen, e trata-se de um texto essencial na elucidação do pensamento marxista, marcado por novas sinalizações e guinadas prático-teóricas.

No início do texto, Marx afirma que a religião expressa uma consciência invertida do mundo, produzida pela sociedade e o Estado. A sua crítica está na base de qualquer análise da realidade, onde “a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estado de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo”. (MARX, 2010b, p.145)

A relação capitalista e proprietário é uma expressão da simbiose entre eleitos e predestinados. O proletário é condenado à pobreza eterna; isso decorre de uma ordem natural das coisas. Por outro lado, essa mesma ordem atribui, aos capitalistas, a posição de eleitos para conduzir a salvação do proletário. Nesse contexto, a religião atua com o propósito de mascarar as angústias da servidão, entorpecer a classe oprimida com palavras de esperança e amor, sem desmascarar o real papel da alienação. (ONETO, 2014, p.153)

A passagem acima resume a visão de Marx sobre a religião, através da qual seria exercida uma forma de entorpecimento da sociedade; uma saída ilusória para se lidar com a dura realidade que nos cerca. Segundo o teórico, caberia, à história e à filosofia, o papel de conscientização das massas, elucidando-as e removendo as máscaras alienantes da realidade: “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da

terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política”. (MARX, 2010b, p.146).

Percebe-se que, na *Introdução de 1844*, Marx reforça uma nova metodologia para se pensar a economia política: o materialismo histórico. Se, no texto *Sobre a questão judaica*, surgem alguns indícios dessa nova forma de se fazer filosofia, na *Introdução* isso fica latente. Todavia, o método ainda não se encontrava pronto e acabado; ele ainda seria objeto de uma permanente análise, por parte do próprio Marx, tornando-se explícito no prefácio do ensaio *Para uma Crítica da Economia Política*, de 1859:

Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência. Em uma certa etapa do desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. (MARX, 1979, p. 129)

A riqueza teórica da *Introdução* também apresenta outros desdobramentos da filosofia marxiana, como as categorias *classe* e *proletariado*. Na história humana, todas as sociedades possuem uma classe dominante e uma classe a ser explorada; as classes são realidades materiais e, especificamente, no modo de produção capitalista, elas se subdividem do seguinte modo: classe do proletário (aqueles que detêm a força de trabalho) e a classe dos capitalistas (os detentores dos meios de produção). Existe uma permanente luta entre essas classes e cabe ao proletariado a centralidade dessa luta, a “tal dissolução da sociedade como um estamento particular, é o proletariado”. (MARX, 2010b, p.156).

A entrada em cena da figura do proletariado marca a inserção da produção teórica de Marx no âmbito do Comunismo e do materialismo histórico dialético. O



pensador, cujas ideias despertam paixão e ódio, mostrou-se a partir dessa publicação como um intelectual engajado e realmente comprometido com a causa social.

As marcas do pensamento hegeliano, presente em sua formação na juventude; o contato com revolucionários prussianos e franceses; o início dos estudos sobre economia política e a colaboração com seu grande parceiro, Friedrich Engels, causam uma verdadeira guinada na produção teórica de Marx, na década de 1840. A partir de então, até a publicação d' *O Capital* e de todos os manuscritos e rascunhos que produziu até o fim da vida, o intelectual, comprometido com o desmantelamento da ordem burguesa, passa a ser a maior voz do pensamento revolucionário mundial. José Paulo Netto, professor emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, é preciso na análise do papel revolucionário de Marx na história moderna:

A análise teórica da sociedade burguesa, assim conduzida, revela-se como uma forma de organização societária extremamente dinâmica, a mais complexa de quantas embasadas na propriedade privada dos meios fundamentais de produção e na divisão do trabalho. Nela, todas as contradições do movimento da realidade social alcançam o seu ápice e, no mesmo processo, gestam-se as condições para superá-las. O próprio desta sociedade é um padrão de desenvolvimento, caracterizado por um específico modo de exploração do trabalho, que torna inelimináveis as crises econômicas, potencializadoras das clivagens determinadas pelos interesses antagônicos de suas classes fundamentais e que rebatem e se reproduzem em todas as instâncias, multiplicando tensões e conflitos que incompatibilizam os interesses vitais da maioria dos homens com o modo de vida imperante - donde a alternativa, função da vontade política organizada da classe dos que trabalham, de romper com esta ordem social (revolução). (NETTO, 2019, p.13)

Fazendo uma breve análise dos escritos de Marx, são perceptíveis as marcas deixadas pelo herança jurídica de sua formação universitária, apesar de nenhum trabalho essencialmente jurídico ter destaque na sua obra. Ainda no ano de 1844, Marx escreve, em Paris, um texto fundamental para o seu pensamento econômico e, principalmente, as discussões acerca da propriedade; trata-se dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ou *Manuscritos Parisienses*.

Nesse texto, Marx apresenta uma crítica à economia política desenvolvida por dois grandes expoentes do liberalismo: Adam Smith e David Ricardo. A dicotomia entre moral e economia, bem como os efeitos da alienação e da exploração do homem pelo capitalismo, são marcas desse Manuscrito, assim como a defesa do Comunismo como forma de superação da propriedade privada.

O texto do *Manuscrito* não foi publicado em vida por Marx; essas anotações vieram a público apenas no ano de 1932, na União Soviética, por obra do diretor do Instituto Marx-Engels, de Moscou, David Riazanov. O texto do *Manuscrito* é um esboço, um compêndio de anotações e estudos realizados por Marx, e representam sua iniciação na análise da economia política, que, nesse texto, ainda é tratada como economia nacional. A respeito da economia política, Marx afirma:

As relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de sociedade civil, mas que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. (MARX, 1979, p.129)

Nos *Manuscritos*, Marx defende que o estudo da teoria social expõe as relações materiais da sociedade civil, em todos os aspectos, devendo ser conduzido pela economia política. A partir de então, inicia-se o seu grande projeto teórico e sua virada materialista, pautada no engajamento da luta comunista, cujo apogeu se deu com a publicação d' *O Capital*, duas décadas depois.

Marx constrói uma crítica ao idealismo hegeliano, esboçando uma sociologia humanista na sua construção. Em sua obra, aparece, de forma destacada, o papel alienante e a objetificação do homem na sociedade burguesa. O trabalhador é reduzido a uma mercadoria, coisificado nas relações de produção e a sua contínua pauperização é permanentemente reproduzida:

A procura por homens regula necessariamente a produção de homens e assim como de qualquer outra mercadoria... o trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele. E a procura, da qual a vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista. (MARX, 2010c, p.24)

A categoria *trabalho* surge nos *Manuscritos* de forma crítica; o trabalho faz a mediação histórica na formação do ser social. Marx inaugura a análise do capitalismo como forma de produção, responsável por colocar o trabalho como instrumento efetivador do ser social. Ele faz a mediação entre o homem e a natureza. As necessidades humanas, uma vez satisfeitas, criam novas necessidades, e isso se

reproduz de forma infinita. Essas necessidades, não só materiais, como também espirituais, são resultado da constante atividade produtiva do capitalismo.

Alienação e estranhamento são categorias importantes para se pensar a metodologia empregada por Marx nos *Manuscritos*, e devem ser elucidadas. A *alienação* (*entaisserung*) consiste no momento de objetificação humana no trabalho enquanto o *estranhamento* (*enfremdung*) é a objetivação socioeconômica da alienação, em que a apropriação do trabalho humano culmina na noção de propriedade privada<sup>16</sup>. A propriedade é a síntese do trabalho humano objetivado, na qual alienação e estranhamento se completam e formam uma unidade dentro do capitalismo:

O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa pelas leis nacional-econômicas, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem valor e indigno ele se torna: quanto mais civilizado o seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna: quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador. (MARX, 2010c, p.82)

Marx inicia uma profunda reflexão nos *Manuscritos*, acerca da propriedade privada, do trabalho e do capital. O capital passa a ser conceituado por ele como a “propriedade privada sobre os produtos alheios.” (MARX, 2010c, p.9).

Para Marx, o capital é o poder de controle do trabalho e seus frutos; capitalista é a pessoa que possui este poder, o poder de compra dos produtos do capital, ou seja: o poder de compra do trabalho. O objetivo de Marx, nos *Manuscritos*, é compreender o trabalho alienado e as possibilidades de emancipação através da proposta comunista.

A crítica central de Marx, nos *Manuscritos*, necessariamente pressupõe conhecimento da antropologia de Ludwig Feuerbach (1804-1872), filósofo de origens hegelianas, que influenciou consideravelmente o pensamento do jovem Marx e foi alvo do seu reconhecimento acadêmico.

Feuerbach é um representante dos chamados “novos hegelianos”. Crítico do Estado Prussiano, ele defendeu o ateísmo como forma de emancipação política, no

---

<sup>16</sup> RANIERI, Jesus. Apresentação. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*, p.16.

momento em que o Estado da Prússia tinha profundas raízes teológicas. Para Feuerbach, quanto mais os homens depositam a sua fé em Deus, menos eles são capazes de acreditar em si mesmos. A alienação religiosa é uma alienação política e o ateísmo é o processo de desalienação religiosa/política; um processo de emancipação. Ser ateu é ser emancipado da religião e da política; essa é a síntese do seu livro *A Essência do Cristianismo*<sup>17</sup>, publicado em 1841.

Segundo a antropologia de Feuerbach, a mente é um elemento ativo, o racional, aquilo que ele defende como o masculino; por sua vez, o coração é o elemento passivo, o irracional, aquilo que, segundo a sua visão determinista, vincula-se ao feminino. A cabeça é ativa, enquanto o coração é passivo.

Na *Essência do Cristianismo*, Feuerbach defende que a alienação religiosa leva a Deus, e a sua superação só é possível pelo ateísmo. Por sua vez, nos *Manuscritos*, Marx defende que a alienação econômica leva à propriedade privada, e a sua superação só é possível através do Comunismo.

Marx ainda não desenvolve uma teoria do Comunismo, como ocorrerá, posteriormente, no *Manifesto do Partido Comunista*, mas, nos *Manuscritos*, o Comunismo aparece como uma alternativa emancipadora para o homem. Se, para Feuerbach, a desalienação se dá através do ateísmo, para Marx, isso acontece com o Comunismo.

Influenciado pela leitura de Feuerbach, Marx defende que as revoluções precisam de um elemento ativo e um elemento passivo para acontecer. O elemento ativo é a filosofia crítica, enquanto o elemento passivo é o nascente movimento operário, personificado na figura do proletariado. A emancipação necessita de uma base social, capaz de incorporar a filosofia. Assim, a filosofia crítica, ao penetrar na cabeça e no coração dos homens, leva-os à emancipação.

A influência da antropologia de Feuerbach em Marx é notória, apesar de uma ruptura estar em vias de acontecer:

De Feuerbach, data, em primeiro lugar, a crítica positiva humanista e naturalista. Quanto menos ruidosa, tanto mais segura, profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos feurbachianos, os únicos nos quais – desde a Fenomenologia e a Lógica de Hegel – se encerra uma efetiva (*wirkliche*) revolução teórica. (MARX, 2010c, p.20)

---

<sup>17</sup> FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

Essa visão antropológica de Feuerbach, presente na *Introdução*, aos poucos será superada por Marx. Nos próprios *Manuscritos*, Marx sinaliza a possibilidade dessa cisão, a partir do interesse pela economia política e o conhecimento do movimento operário francês e seu alto nível de organização. Aos poucos, Marx passa a desenvolver uma melhor compreensão da realidade social, afastando-se dos instrumentos propostos pela antropologia de Feuerbach.

Uma reflexão importante, em relação aos *Manuscritos*, diz respeito à propriedade fundiária. Marx demonstra que a propriedade fundiária é a raiz da propriedade privada; a terra é uma mercadoria e se manifesta nas relações de dominação da matéria morta sobre o homem.

É necessário que esta aparência seja supressumida (*aufgehoben*), que a propriedade fundiária, a raiz da propriedade privada, seja completamente arrastada para dentro do movimento da propriedade privada e se torne mercadoria; que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação da propriedade privada, do capital, dissociado de toda a coloração política; que a relação entre proprietário e trabalhador se reduza à relação nacional-econômica de explorador e explorado; que toda a relação pessoal do proprietário com sua propriedade termine, e esta se torne, ela mesma, apenas riqueza material coisal; que no lugar do casamento de honra com a terra se instale o casamento por interesse, e a terra, tal como o homem, baixe do mesmo modo a valor de regateio. É necessário que aquilo que é a raiz da propriedade fundiária, o sórdido interesse pessoal, apareça também na sua cínica figura... finalmente, é necessário que nesta concorrência a propriedade fundiária mostre, sob a figura do capital, a sua dominação tanto sobre a classe trabalhadora, quanto sobre os próprios proprietários, na medida em que as leis do movimento do capital os arruinem ou promovam. (MARX, 2010c, p.75)

Como mecanismo de consolidação da propriedade fundiária moderna, Marx sinaliza que a onda de cercamentos, ocorrida na Europa, conduziu a população camponesa para os braços da indústria, transformando esse contingente em operários miseráveis. Os cercamentos aumentaram o poder de dominação do capital e proporcionam um considerável aumento no número de braços disponíveis à industrialização. A renda fundiária concedeu ao proprietário da terra a máxima renda possível.

A reflexão marxiana dos *Manuscritos* ressalta uma importância concedida pelo jovem Marx à relação entre homem e natureza, que chama a atenção desde a publicação do artigo sobre o furto de madeira, na Gazeta Renana. Para Marx:

A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido, senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza. (MARX, 2010c, p.84)

O trabalhador se apropria da natureza através do trabalho. Essa apropriação surge como uma forma de estranhamento; uma atividade para com o outro. Esse trabalho estranhado tem, como produto, a propriedade privada. Dessa forma, a propriedade é uma “consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo”. (MARX, 2010c, p.87) Vinculado ao trabalho estranhado, o salário é a sua consequência imediata, ou seja, uma consequência da propriedade privada.

Dentro das discussões desenvolvidas por Marx nos *Manuscritos*, outro tema de destaque é a importância do Comunismo com forma de emancipação humana. O Comunismo presente nos *Manuscritos* é um comunismo abstrato, um projeto político ainda preso a circunstâncias idealistas. O Comunismo aparece como uma expressão da propriedade supressa, um retorno à essência do homem, afastando-o dos antagonismos e conflitos que a sua existência lhe impõe.

Como instrumento de emancipação, o Comunismo pode ser a chave para se romper os grilhões que a alienação impõe ao homem, mediante o trabalho estranhado e a própria propriedade privada:

O Comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento efetivo necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O Comunismo é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o Comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana. (MARX, 2010c, p.114)

Para acompanhar o desenvolvimento do pensamento de Marx a partir dos *Manuscritos* e a forma como ele vai se integrar ao movimento operário mundial, culminando na publicação do *Manifesto do Partido Comunista* em 1848, faz-se necessária uma aproximação com alguns desdobramentos da sua vida pessoal. Durante o exílio na França, em 1844, Marx conhece o jovem Friedrich Engels, estreitando uma parceria que se manteria durante toda a sua vida.

Marx e Engels logo planejam os primeiros trabalhos juntos, *A Sagrada Família*<sup>18</sup> e *A Ideologia Alemã*, livros em que fazem uma mordaz crítica à filosofia produzida pelos jovens hegelianos. Apesar das origens burguesas de Engels, ele estava inteirado sobre a luta operária europeia e, dialeticamente, já atuava como um engajado revolucionário. Foi Engels o responsável por aproximar Marx dos movimentos operários.

O contato com o movimento operário, em especial, com a *Liga dos Justos* a partir de 1846, insere de vez a produção teórica de Marx no cartel revolucionário europeu. A Liga dos Justos tem a sua denominação alterada para Liga dos Comunistas em 1847 e cabe, a Marx e Engels, a redação do seu manifesto proclamador, imortalizado como *Manifesto do Partido Comunista*.

O *Manifesto do Partido Comunista* foi publicado em fevereiro de 1848, no idioma alemão, em Londres; a princípio, sem a identificação dos autores. O texto de Marx e Engels é um documento central para o pensamento político moderno, com vários desdobramentos econômicos, jurídicos e um forte impacto cultural. O Manifesto deve ser lido como um produto do seu tempo e, conforme o senso comum muitas vezes prega, não foram Marx e Engels os criadores do Comunismo, pois esse já era doutrina existente à época.

Na primeira metade do século XIX, os conceitos de Comunismo e socialismo estavam na roda de conversa de intelectuais e revolucionários. À época, o Comunismo era visto como um conjunto de ideias operárias que tinham como finalidade a superação das condições políticas e econômicas existentes. Por sua vez, o socialismo era um projeto de reestruturação social, defendido por intelectuais burgueses com maior sensibilidade pelas demandas dos grupos sociais vulneráveis, oriundos da revolução industrial.

Se o Comunismo queria a abolição da ordem vigente, o socialismo pregava a manutenção do *status quo*, mas, com reformas pontuais. Socialismo e Comunismo não são conceitos sinônimos. Ao engajarem-se na causa operária, filiando-se à Liga dos Justos (posteriormente denominada Liga Comunista), Marx e Engels optam pela luta em prol do ideal comunista.

---

<sup>18</sup> MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*: ou a crítica a Bruno Bauer e seus consortes. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2003.

A elaboração do *Manifesto* deve ser analisada dentro de um contexto amplo e complexo, uma vez que uma série de elementos está implicada em sua criação, influenciando os autores, na condução de seus trabalhos. O *Manifesto* tinha como objetivo ser um programa político real, um manual para o desenvolvimento da classe operária, que estava se destacando em constantes lutas, como a greve de Lyon, na França (1834), os Tecelões na Silésia (1844) e a onda de greves na Inglaterra, em função do movimento cartista. Ao mesmo tempo que a classe operária organizava-se por toda a Europa, havia uma aproximação de parte da intelectualidade burguesa da época com as suas demandas.

A organização operária em um partido político seria o movimento natural a acontecer, uma vez que a ascensão dessa classe impôs uma nova postura política à sociedade europeia. Somadas a essas conjunturas, a possibilidade de uma revolução aparente motivou Marx e Engels na elaboração do *Manifesto*:

Não bastava a existência histórico-concreta de uma classe social revolucionária para que emergisse uma consciência de classe revolucionária - era preciso a elaboração teórica da perspectiva desta classe, e este passo não derivava, nem era uma simples resultante daquela existência. Sinteticamente: o trânsito de uma classe em si à condição de classe para si reclama tanto a consciência do que está em jogo nos confrontos quanto a autoconsciência da classe que se dispõem à luta. É da elaboração e explicitação desta autoconsciência, desta consciente perspectiva de classe, que o *Manifesto* se fez responsável. Esta perspectiva de classe foi, essencialmente, o dado novo posto teoricamente na concreção histórico-social pela atividade de Marx e Engels. A partir dele, e especificamente dele, esta perspectiva (de classe proletária) inscreveu-se como constitutivo ineliminável no projeto e no processo da revolução que se direciona ao Comunismo. (NETTO, 2019, p.17)

Marx, no *Manifesto*, está totalmente engajado nas necessidades teóricas e práticas do proletariado; ele via nessa classe o agente possível de uma revolução contra a sociabilidade burguesa.

O propósito do *Manifesto* é ser o guia de orientação do espectro que ronda a Europa – o Comunismo. Esse fantasma que nasce da luta de classes e assombra a sociedade burguesa, desde então. A partir desse panfleto, o Comunismo na vertente marxista passa a ser redesenhado, agora como uma teoria que prega a propriedade coletiva dos meios de produção.



Marx e Engels atacam o reformismo socialista de sua época e colocam a causa comunista como produto final da luta de classes, “o objetivo imediato dos comunistas é o mesmo de todos os demais partidos proletários: a formação do proletariado em classe, a derrubada da dominação burguesa e a conquista do poder político do proletariado”. (MARX; ENGELS, 2001, p.47)

No *Manifesto*, a propriedade é um importante objeto de reflexão de Marx e Engels. No caminho da história, a propriedade sempre foi submetida a mudanças e transformações, mas, no Comunismo, esse processo seria diferente. O Comunismo não propõe a supressão da propriedade como um todo; a supressão seria apenas da propriedade burguesa, conforme os autores indicam no *Manifesto*:

Ora, a moderna propriedade burguesa é a última e mais consumada expressão da produção e apropriação dos produtos baseada em antagonismos de classe, na exploração de uns por outros. Nesse sentido, os comunistas podem resumir suas teorias nesta única expressão: supressão da propriedade privada. (MARX; ENGELS, 2001, p.47 - 48)

Marx e Engels fazem uma ode à supressão da propriedade privada, pelo povo. Nesse sentido, eles se referem à propriedade adquirida através dos violentos processos de acumulação na história do capitalismo. Caberia, ao Comunismo, expropriar essa propriedade, em prol das classes populares.

Chegou o momento em que devemos nos aproximar de uma análise mais restrita do direito de propriedade em Marx. Para melhor compreender a sua concepção em relação a esse tema, propõe-se, na tese em questão, trilhar o caminho preconizado na crítica da economia política. Nessa jornada, buscamos expor a concepção marxiana acerca do direito de propriedade, em especial, a propriedade fundiária.

### *2.1.2 O direito de propriedade na crítica da economia política*

*O Capital* é o grande projeto teórico de Marx, a partir da década de 1850, consumindo o trabalho intelectual e as forças físicas do autor até o fim da sua vida. Residindo na Inglaterra após constantes mudanças, exílios e vivendo em condições

de extrema miséria, Marx produziu um dos principais estudos da história moderna, transformando a crítica da economia política em uma autêntica teoria social.

Na constelação marxiana, o conjunto de livros que formam o *Capital* possui lugar de destaque. No entanto, a crítica da economia política feita por Marx não se esgota nesses volumes. Existe um itinerário intelectual para a produção desse material; itinerário este que não deve ser abandonado na formulação da sua crítica. Na década de 1850, Marx inicia os estudos sistematizados de economia política, após o forçado exílio em Londres. Ele passa, então, a frequentar habitualmente a biblioteca do Museu Britânico e tem contato com um dos melhores repositórios bibliográficos da Europa.

Nos anos de 1857-1858, os estudos e rascunhos de Marx ganham corpo volumoso. Tais anotações, condensadas em mais de 800 páginas, formam os *Fundamentos da Crítica da Economia Política*. Esse material não foi publicado em vida por Marx e só veio a público na década de 1930, com o título *Grundrisse*. Na literatura marxiana, o *Grundrisse* aborda os traços fundamentais do projeto de crítica da economia política.

A princípio, Marx estabeleceu que a sua crítica da economia política seria composta de seis partes: 1) Capital; 2) Propriedade da Terra, 3) Trabalho, 4) Estado; 5) Comércio Exterior e 6) Mercado Mundial e Crise. Posteriormente, Marx condensou todos esses tópicos em apenas um livro, *O Capital*<sup>19</sup>. No ano de 1859, Marx publica um texto curto, denominado *Para uma Crítica da Economia Política* (1979). Nesse ensaio, o autor apresenta um breve estudo sobre a mercadoria e o dinheiro; análises aprofundadas posteriormente no volume 1 de *O Capital*.

Na década de 1860, devido a dramas familiares, de saúde e financeiros, o processo de produção d'O *Capital* foi constantemente interrompido por Marx. Após um longo silêncio, finalmente ele publica, no ano de 1867, o volume I de *O Capital*, com o título: *O Capital: crítica da economia política*. A princípio, esse livro não teve uma recepção muito calorosa por parte do público, contrariando as expectativas de Marx e seus apoiadores.

---

<sup>19</sup> GRESPAN, Jorge. *Crítica da Economia Política por Karl Marx*, p.149.

Devido à Guerra Franco-Prussiana, em 1870, e a Comuna de Paris, em 1871, o projeto da crítica da economia política de Marx, mais uma vez, é suspenso. Com isso, a continuidade no preparo dos volumes posteriores d'*O Capital* só é retomada no fim da década de 1870. Os livros II e III d'*O Capital* acabaram não sendo publicados em vida por Marx, que falecera em Londres, no ano de 1883. Coube a Engels a edição e preparação dos exemplares póstumos, a partir dos inúmeros manuscritos deixados por Marx.

O conjunto de volumes que forma *O Capital* é constituído por três livros. No livro I, Marx faz uma análise do processo de produção das mercadorias; isso é, a forma como o capital é produzido. O livro II aborda o processo de circulação e reprodução do capital; enquanto, no livro III, ele trata das formas de distribuição de riquezas e as regras de concorrência da propriedade. Sobre a estrutura d'*O Capital*, o economista Jorge Grespan afirma:

A ordem dos três livros também pode ser entendida assim: o primeiro estuda a relação social direta entre capitalistas e trabalhadores, enfocando as formas por meio das quais o trabalho é explorado pelo capital para produzir mais-valor; o segundo analisa a relação entre os capitalistas, mas ainda apenas como uma rede de entrelaçamento, criando uma dimensão social em que eles produzem uns para os outros, isto é, para o mercado constituído por seus capitais; e o terceiro livro examina a relação entre os capitalistas, mas já levando em conta a sua dimensão negativa, autodestrutiva, a saber, a concorrência dentro de cada ramo da produção e também entre empresas de ramos diferentes, que agora começam a disputar o calor todo, o mais valor inteiro, o excedente gerado no conjunto de uma sociedade. (GRESPLAN, 2015, p.150)

Entender a crítica da economia política feita por Marx, n'*O Capital*, implica em compreender que se trata do complexo estudo de uma força histórica e econômica<sup>20</sup>. Marx busca, em sua obra, expor a totalidade da sociedade moderna, o modo de produção capitalista. Seu intuito é construir uma teoria científica da história e da

---

<sup>20</sup> “O que a obra pretendia era criticar um modo de produção da riqueza essencialmente ancorado no mercado, isto é, na troca de produtos sob a forma mercantil. Como é possível que uma troca que equalize produtos possa sistematicamente produzir excedente econômico? Criar tanto riqueza como pobreza? Em sua análise, Marx pretende mostrar que esse excedente provém da diferença entre o valor da força de trabalho e o valor que o trabalhador cria ao pô-la em movimento.” (GIANNOTTI, 2013, p.59)

sociedade<sup>21</sup>, possibilitando, às classes proletárias, o conhecimento das razões de sua subjugação.

A aplicação da lógica hegeliana no método marxiano, exposto *n' O capital*, possibilita a Marx examinar as relações do homem na sociedade, como parte de uma superestrutura jurídica à disposição do desenvolvimento das forças produtivas. Para tanto, seu ponto de partida é a análise da mercadoria, um objeto estranho que possui o poder de satisfazer as necessidades humanas; a mercadoria é um objeto externo que possui valor social.<sup>22</sup>

Afinal, por que Marx inicia sua análise *n'O Capital* com o exame das mercadorias? A riqueza da sociedade burguesa se expressa numa enorme coleção de mercadorias necessárias para se viver, que possuem algo em comum: são fruto do trabalho humano. Toda mercadoria é fruto do trabalho humano e possui um determinado *valor*. Ao analisar a criação e exposição das mercadorias no modo de reprodução capitalista, Marx explica a produção das riquezas, propondo uma *teoria do valor*.

Por *valor*, ele entende a quantidade de trabalho alienado embutido em determinada mercadoria, o chamado *trabalho socialmente necessário*. O capital é valor em movimento e se expressa nas mercadorias, devido ao trabalho ali embutido. O valor, por sua vez, é a materialização da noção de propriedade:

Todos os conceitos básicos da Economia Política expressam, como vimos, relações sociais de produção entre pessoas. Se abordamos a teoria do valor partindo desse ponto de vista, deparar-nos-emos então com a tarefa de demonstrar que o valor: 1) é uma relação social entre pessoas. 2) que assume uma forma material, 3) está relacionado ao processo de produção. (RUBIN *apud* PAZELLO, 2014, p.148)

Sob o enfoque da teoria do valor, a mercadoria deve ser exposta na sua dupla dimensão: *qualidade e quantidade*. A *qualidade* das mercadorias está expressa na utilidade que elas possuem para a satisfação das necessidades do homem. O que possibilita, à mercadoria, ser objeto de desejo de alguém, é o seu *valor de uso*. O conceito de valor de uso pressupõe a utilidade que esse bem possui. Se o valor da

---

<sup>21</sup> NAVES, Márcio Bilharinho. *A Questão do Direito em Marx*. 1ªed. São Paulo: Outras Expressões, 2014.

<sup>22</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013b, p.113.

mercadoria é uma expressão imaterial e irracional do tempo de trabalho socialmente necessário, por *valor de uso* compreende-se o valor socialmente necessário dessa mercadoria. Assim, a qualidade (valor de uso) da mercadoria é que faz dela algo útil.

Podemos exemplificar da seguinte forma: o milho serve como alimento para homens e animais, mas não pode servir como matéria-prima para a produção de computadores. A sua utilidade está como gênero alimentício e não como insumo tecnológico.

As mercadorias, em sua dupla dimensão, também se expressam como *quantidade* (valor de troca). A quantidade está vinculada às relações e à quantificação da mercadoria, em trocas específicas. Trata-se de uma proporção do seu valor de uso, em relação ao valor de uso de outras mercadorias.

Reforçando a exemplificação sobre o valor de troca, um quilo de milho, produzido por um agricultor, corresponde a dois quilos de feijão ou a três quilos de farinha, no mercado de trocas de mercadorias.

As mercadorias são o resultado do trabalho abstrato socialmente necessário, nelas embutido. Para que os produtos oriundos desse trabalho assumam a forma de mercadorias (qualidade/quantidade) (valor de uso/valor de troca), eles devem ser inseridos numa relação social específica, numa relação de troca de mercadorias. Um agricultor que produz milho não pode apenas se alimentar desse cereal; outros gêneros alimentícios são necessários para sua sobrevivência, como o arroz e o feijão. Para esse produtor, o milho não é constantemente um valor de uso; portanto, ele necessita buscar, no mercado, outros gêneros alimentícios e estabelecer relações de troca para a aquisição dos mesmos.

O valor das mercadorias é fruto de múltiplas circunstâncias, que incidem em sua produção, tais como, condições políticas, tecnológicas, ambientais e econômicas. Todas as variáveis incidem na fixação do valor de troca de uma mercadoria, pois seu valor nunca é uma constante.

No *Manifesto Comunista*, Marx já antecipa uma visão sobre a globalização como projeto de universalização das relações mercantis e definição dos valores de troca:

Pela exploração do mercado mundial, a burguesia tornou cosmopolita a produção e o consumo de todos os países. Para grande pesar dos

reacionários, retirou da indústria sua base nacional. As antigas indústrias nacionais foram aniquiladas e ainda continuam a ser nos dias de hoje. São suplantadas por novas indústrias, cuja introdução se torna uma questão de vida ou morte para todas as nações civilizadas: essas indústrias não empregam mais matérias-primas locais, mas, matérias-primas provenientes das mais longínquas regiões, e seus produtos acabado não são mais consumidos *in loco*, mas em todas as partes do mundo, ao mesmo tempo. (MARX; ENGELS, 2001, p.29-30)

Se o valor é o trabalho socialmente necessário, de qual tipo de trabalho estamos falando? Marx aponta, *n'O Capital*, uma dualidade entre *trabalho concreto* e *trabalho abstrato*. O trabalho concreto consiste no tempo efetivamente gasto para a produção da mercadoria, enquanto o trabalho abstrato é o valor materializado na mercadoria; aquele que é indiferente a qualquer particularidade.

As mercadorias possuem uma dualidade do trabalho na sua representação, e a realização de trocas de mercadorias possibilita, ao valor, ser o guia da produção capitalista. A convergência do trabalho concreto e do trabalho abstrato, no ato de troca de mercadorias, expõe que essa troca possui uma dualidade, seja como forma relativa ou como equivalente de valor, que se materializa na mercadoria-dinheiro. Assim, Marx conclui que o *dinheiro* nada mais é do que uma forma do capital.

Toda mercadoria é portadora de valor e, uma vez consumida, ela sai de circulação. Porém, aquele valor que possuía, como mercadoria, agora se desdobra em *valor-dinheiro* e ainda se encontra em circulação: “O dinheiro, portanto, é uma mercadoria em particular, em cujo valor de uso todas as outras mercadorias expressam, de maneira universal seus valores.” (CASALINO, 2013, p.46).

Retornando à afirmação de Marx sobre o capitalismo como coleção de mercadorias, infere-se que as relações sociais nada mais são do que expressões da vinculação entre sujeitos, mediadas por coisas. Essas “coisas” exercem uma influência mística sobre os indivíduos. Marx afirma que as mercadorias são dotadas de certas características especiais, que alimentam o desejo dos indivíduos em possuí-las. A isso, ele confere a expressão *fetice das mercadorias*:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho, como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total, como uma relação social entre os

objetos, existentes à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. (MARX, 2013B, p.147)

As mercadorias são produzidas e trocadas na sociedade capitalista, mas esse movimento não ocorre de forma autônoma. É necessário que alguém realize tal ação. Cabe, ao possuidor da mercadoria, a prática do ato de troca. Ele estabelece essa relação econômica, enquanto o Direito desempenha um papel auxiliar e fundamental, de realizar a equivalência dos sujeitos envolvidos nessa troca. O Direito insere-se nessa relação como uma forma social específica para a troca de mercadorias:

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não mostram solícitas, ele pode recorrer à violência; em outras palavras, podem toma-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros, como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. (MARX, 2013b, p.159)

Marx, no Livro I de *O Capital*, inicia sua análise da sociabilidade burguesa, a partir da forma mais geral do capitalismo, a mercadoria. Dialeticamente, o autor faz a exposição das categorias que lhe são próprias. Se a mercadoria, seus valores de uso e de troca, o trabalho e o fetiche são categorias necessárias para a produção do capital, o Direito não deve ser afastado dessa relação. O Direito é um regulador social das esferas de circulação.

As ficções jurídicas possibilitam aos possuidores de mercadorias o reconhecimento como proprietários privados. O direito à liberdade, igualdade e propriedade fez do homem um sujeito de direito. Para tanto, o Direito se consolida, na Modernidade, como um conjunto sistemático de regras e princípios, que possibilita a organização social para a circulação de mercadorias. O Direito é uma forma social do capitalismo, e o indivíduo que opera dentro do seu raio de ação, como guardião das mercadorias nas relações de troca, será denominado *sujeito de direito*.

O sujeito de direito é a razão de ser da sociedade burguesa. A sua forma jurídica é a expressão da forma mercadoria. Na sociedade burguesa, o que seria da ideia de liberdade a não ser a possibilidade de ser proprietário de si, ou de adquirir mercadorias no mercado e manter a forma capitalista de reprodução?

A liberdade de expressar a vontade do sujeito de direito, no mercado de trocas mercantis, exige que os atos jurídicos válidos sejam a manifestação espontânea da vontade desse sujeito. O Direito moderno é um fenômeno estritamente vinculado à ascensão do capitalismo, como modo de reprodução da vida. Assim, em uma perspectiva totalizante, só é possível pensar o Direito enquanto expressão das relações de troca conduzidas pelo sujeito de direito, na esfera de circulação e reprodução do capital.

O capitalista disponibiliza o dinheiro para a compra de mercadorias, com o propósito final de vendê-las para conseguir dinheiro novamente. Ele não pode basear essa relação numa simples troca de equivalentes iguais. O dinheiro posto deve expandir-se e tornar-se mais dinheiro, um *plus* é necessário à quantia submetida inicialmente, ou seja, este *plus* é o mais-valor (mais-valia).

Na construção de nossa reflexão, indagamo-nos como é possível, ao capitalista, conseguir uma mercadoria a qual sua própria circulação faz com que seu valor entre em expansão? Para Marx, a *força de trabalho* é essa mercadoria singular. Segundo ele, a força de trabalho é a mercadoria cujo valor de uso, uma vez consumido, leva à produção de mais valor. Marx afirma que toda mercadoria possui um valor de troca e um valor de uso, mas, no caso da força de trabalho, o próprio consumo possibilita a criação de valor:

Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho ou força de trabalho... Por força de trabalho ou capacidade de trabalho, entendemos o complexo das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo. (MARX, 2013b, p.242)



O sujeito de direito, enquanto detentor da sua força de trabalho, possui a mercadoria mais valiosa disponível no mercado; a única capaz de gerar mais valor para o capitalista, quando consumida. A alienação da força de trabalho, por parte do sujeito de direito, é a realização da liberdade, o instante em que o homem se constitui com sujeito e objeto do direito.

O capitalista possuidor do dinheiro encontra, no mercado, alguém apto a trabalhar, um sujeito livre e autônomo (trabalhador), que aliena sua força de trabalho em troca de dinheiro, a fim de satisfazer às suas necessidades. O capitalista paga por essa mercadoria e, com ela, tem a possibilidade de expandir o seu dinheiro, transformando-o em capital. O ajuste jurídico de tal relação é feito pelo contrato de trabalho.

A necessidade do sujeito de direito de participar da circulação simples, para a satisfação de suas necessidades, insere-o numa complexa teia de sujeição, através da circulação complexa. O desdobrar dessa relação é acompanhado pelo Direito, seja no contrato de trabalho, ou na defesa da propriedade, liberdade e igualdade.

Para que o capitalismo funcione, é necessária a percepção de que a pessoa que tem a posse do trabalho não é o seu proprietário. A propriedade da capacidade laboral do trabalhador pertence ao capitalista, e o Direito atua como uma convenção social, que permite a distinção entre a posse e a efetiva propriedade da força de trabalho. Quem atua na lógica interna do Direito é o capital; é ele quem regula a sociedade e a propriedade nada mais é do que a materialização da força de trabalho; o fundamento do valor:

A transformação original do dinheiro em capital consoma-se, portanto, na mais rigorosa harmonia com as leis econômicas da produção de mercadorias e com o direito de propriedade delas derivado. Mas, apesar disso, ela tem por resultado: 1) que o produto pertence ao capitalista e não ao trabalhador; 2) que o valor desse produto além do valor do capital adiantado, inclui um mais-valor, o qual, embora tenha custado trabalho ao trabalhador e nada ao capitalista, torna-se propriedade legítima deste último; 3) que o trabalhador conservou consigo sua força de trabalho e pode vendê-la de novo, sempre que encontrar um comprador. (MARX, 2013b, p.660)

As leis da sociedade capitalista, que defendem a propriedade como um direito inato ao homem, são, na verdade, as leis de apropriação do trabalho alheio, por parte do capitalista. O Direito é um instrumento de manutenção do capital, enquanto o

trabalho é a ação humana que produz mercadorias; ele é o fundamento ontológico do homem em sociedade.

Dessa forma, como é possível, ao capitalista, extrair mais-valor do trabalho, uma vez que, na esfera de circulação, prevalece uma troca de equivalentes? O trabalho abstrato é a essência do valor e sua grandeza é medida pela quantidade de trabalho ali depositada. O valor da força de trabalho é medido pelo salário e seu valor de uso, pelo consumo de mercadorias por ela possibilitado:

Seu valor é dado pela quantidade de mercadorias necessárias à manutenção do trabalhador vivo. Essa quantidade é representada em dinheiro e assume a forma de salário a ser percebido pelo trabalhador após determinado período de tempo. Seu valor de uso, contudo, consiste em ser fonte de valor, “produzir” valor. O consumo da força de trabalho engendra um produto dotado de valor. (CASALINO, 2013, p.115)

Os ganhos laborais do trabalhador, pagos pelo detentor do capital, são a expressão material do dinheiro correspondente à quantia de mercadorias necessárias para o trabalhador sobreviver. Mercadorias estas que são produzidas por um número indeterminado de trabalhadores, as quais se encontram em permanente circulação e consumo. O capital é produzido e constantemente reproduzido pelo trabalho.

O modo capitalista de produção encontra sua guarida na expropriação do trabalho excedente produzido por um determinado trabalhador. A título de exemplificação, imagine um trabalhador que possui uma jornada laboral de (8) horas. Nessa jornada, (4) horas correspondem ao montante necessário para o pagamento do seu salário e, ainda assim, sobram mais (4) horas. Logo, as (4) horas excedentes estão à disposição do capitalista.

As horas de trabalho correspondentes ao pagamento do salário do trabalhador, para a sua subsistência, são chamadas, por Marx, de *trabalho necessário*. As horas excedentes, nas quais o trabalhador fica à disposição do capitalista, ele denomina *mais-trabalho ou trabalho excedente*.<sup>23</sup>

O tempo de trabalho destinado à execução da atividade laboral, sua grandeza absoluta, Marx denomina jornada de trabalho. O assalariado que livremente disponibilizou, através de um contrato, a sua mercadoria mais preciosa, ao detentor

---

<sup>23</sup> MARX, Karl. *O Capital* (1), 2013b, p.117.

dos meios de produção, aparentemente usufrui de todas as prerrogativas que lhe são asseguradas como sujeito de direito, a liberdade de disposição da sua vontade, a igualdade de tratamento perante outros sujeitos na mesma situação. Todavia, a ficção jurídica do capital já está presente; esse trabalhador, na aparência, possui os direitos, mas, na essência, é alvo de apropriação e espoliação.

O Direito atua como um instrumento de manutenção da ideologia e das formas aparentes de sujeição e expropriação. Sob a égide de categorias jurídicas ditas universais, a circulação e a produção do capital encontram os mecanismos de sua reprodução. Diante disso, surge uma polêmica nos intérpretes do Marxismo. Seria possível um Direito antes do capitalismo? Existe um Direito pré-burguês?

O modo capitalista de produção tende a olhar o passado com as limitações do seu paradigma, usando a sua posição de observador e todo o seu arsenal epistemológico. A sociedade burguesa procura, nos vestígios de antigas civilizações, os sinais rudimentares de sua criação.

Se a mercadoria é a forma mais geral e simples do modo de produção capitalista, encontrada em vários momentos da história, como no sistema romano ou no sistema feudal, seria plausível defender a existência de um Direito pré-burguês? Sabemos que, na existência de mercadorias e em seu processo de circulação, o Direito atua como mecanismo social de regulação.

Entretanto, é importante destacar a posição de Márcio Bilharinho Naves<sup>24</sup> nessa discussão. Para ele, não é possível pensar um Direito pré-burguês, pois o sistema nervoso da sociedade capitalista seria constituído por dois elementos: a) trabalho abstrato e b) o processo de subsunção real do trabalho ao capital:

A constituição do sujeito de direito está vinculada ao processo de abstração próprio da sociedade do capital, de tal modo que podemos dizer que, ao trabalho abstrato, vai corresponder a abstração do sujeito, ou seja, o processo de equivalência mercantil derivado do caráter abstrato, que toma o trabalho em certas condições sociais, determina o processo de equivalência entre os sujeitos, que só é possível se as pessoas perderem qualquer qualidade social que possa diferenciá-las. É essa indiferença dos sujeitos em suas relações recíprocas, a esse esquecimento de suas particularidades concretas que Marx refere nos *Grundrisse*. (NAVES, 2014, p.56)

---

<sup>24</sup> NAVES, Márcio Bilharinho. *A Questão do Direito em Marx*. 1ªed. São Paulo: Outras Expressões, 2014.

Em síntese, o sujeito de direito não se manifestou em Roma ou no sistema feudal e, somente na ascensão do modo capitalista de produção, foi possível a separação entre força de trabalho e meios de produção. As abstrações necessárias, criadas pelas ficções jurídicas nessas sociedades pré-burguesas, eram suplantadas pela religião e pela política. As subjetividades estavam presas a qualificações pessoais, estruturas de classe e orientações políticas e religiosas. O indivíduo não era reconhecido como uma abstração, muito menos como um sujeito de direito.

Na ordem capitalista, o Direito é uma forma de equivalência e subordinação do real ao capital. Qualquer relação que extrapole essa relação de poder é algo não-jurídico e pertence a outras esferas do comportamento social, como a moralidade e a religião:

A equivalência entre sujeitos nas sociedades pré-capitalistas resulta tão somente de uma comparação mental daquilo que é comum entre vontades concretas das pessoas, excluindo as modalidades particulares de sua expressão. (NAVES, 2014, p.73)

Na Modernidade, o Direito se consolidou como uma das principais expressões da ordem capitalista burguesa, que encontrou, nos processos de codificação, um mecanismo de exposição e normatização social, organizando o mercado de trocas e fazendo, do homem, um equivalente vivo do processo de valor.<sup>25</sup> O Direito possibilita a existência do capitalismo, a partir do momento em que determina a moderna noção de propriedade.

O estudo dos movimentos do capital é a revelação das leis ocultas da circulação e, nesse processo, o Direito se expõe como uma ideologia jurídica. Nesse sentido, compreende-se *ideologia* como um conjunto de relações criadas pelos indivíduos nos processos de socialização, a fim de legitimar uma cadeia de interesses dominantes, como bem observa Terry Eagleton:

A ideologia é antes uma questão de “discurso” que de “linguagem” – mais uma questão de certos efeitos discursivos concretos que de significação como tal. Representa os pontos em que o poder tem impacto sobre certas enunciações e inscreve-se tacitamente dentro delas. Mas não deve, portanto, ser igualada a nenhuma forma de partidarismo discursivo, discurso “interessado” ou viés retórico; antes o conceito de ideologia tem como objetivo revelar algo da relação entre enunciação e suas condições materiais de possibilidade, quando essas

---

<sup>25</sup> NAVES, Márcio Bilharinho. *A Questão do Direito em Marx*. 2014, p.100.

condições de possibilidade são vistas à luz de certas lutas de poder centrais para a reprodução (ou, para algumas teorias, a contestação) de toda uma forma da vida social. (EAGLETON, 1997, p.194-195)

Através de todo aparato estatal de coerção e promoção dos institutos jurídicos, a ideologia burguesa justifica o seu modo de ação de diferentes formas e, como posteriormente afirmou Jacques Derrida, o poder, a autoridade, a força pública e a violência (*gewalt*) instauram e conservam o Direito.<sup>26</sup>

A função da ideologia jurídica seria, portanto, ocultar as contradições dos processos alienantes de circulação do capital. Na aparência, vemos o direito à liberdade, igualdade e propriedade, mas, na essência, encontramos apenas a exploração. Para Marx, a luta pela verdadeira igualdade pressupõe a abolição das classes, a denúncia das misérias que o capitalismo constrói e a superação do homem como mercadoria. O sujeito de direito contém em si toda a forma abstrata dos processos de circulação. Sua existência é a força do desenvolvimento das leis imanentes do capitalismo.

No capítulo 24 de *O Capital*, livro I, Marx expõe uma crítica peculiar à economia política, ao mundo liberal e à análise da violência estatal nos métodos de espoliação, originária no advento do capitalismo. Marx denomina tais formas de espoliação como *acumulação primitiva (acumulação originária)*.

O mito que defende o mercado livre se estrutura em dois pilares: o monopólio estatal como estrutura centralizada do poder capitalista e a produção de imensas quantidades de riqueza, ao mesmo tempo que os trabalhadores se tornam sujeitos pauperizados. O geógrafo marxista David Harvey demonstra como esse binômio desenvolvimentista, que, ainda hoje, busca se afirmar nas propostas neoliberais, apenas reforça a denúncia de Marx em *O Capital*, sobre a imensa desigualdade que o liberalismo pode gerar:

A análise do Livro I pode ser lida como um relato sofisticado e condenatório de que “não há nada mais desigual do que tratar desiguais como iguais”. A ideologia da liberdade de troca e da liberdade de contrato nos ludibria a todos. Fundamenta a superioridade e a hegemonia moral da teoria política burguesa e sustenta sua legitimidade e seu suposto humanismo. (HARVEY, 2013, p.278)

---

<sup>26</sup> (DERRIDA, 2010)

A acumulação primitiva reflete as origens históricas da espoliação capitalista e a condenação à servidão voluntária dos trabalhadores. Sua existência desempenha o mesmo papel do pecado original na bíblia<sup>27</sup>, no caso, não a fonte dos sofrimentos terrenos da existência humana, e sim a fonte da pobreza e do pauperismo moderno:

O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e o meio de produção. Ela aparece como primitiva porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde. (MARX, 2013b, p.786)

Este processo histórico, de separação do produtor dos meios de produção à acumulação primitiva, corresponde à pré-história do capital. Trata-se do momento da transição europeia, do feudalismo para o modo de produção capitalista, responsável por formar uma classe de trabalhadores em que a força laboral torna-se a principal mercadoria das relações de troca.

Marx atribui às políticas europeias de *cercamento*<sup>28</sup>, a partir do século XV, como também às leis do trabalho editadas pelo parlamento inglês, a partir do mesmo período, o papel de instrumentos legais que proibiam a ociosidade e obrigavam violentamente a população expulsa da terra a trabalhar. Seriam, pois, os indícios da acumulação primitiva.<sup>29</sup> Ao restringir o acesso à terra e, por consequência, forçar a transferência de grandes contingentes populacionais, dos meios rurais para o meio urbano, o aparelho estatal possibilitou a formação de um exército industrial de reserva, necessário ao desenvolvimento do capitalismo.

O desenho da fórmula trinitária “trabalhador assalariado (proletário), proprietário fundiário e capitalista” ganha forma. Assim, “o ponto de partida do

<sup>27</sup> MARX, Karl. *O capital* (I), p.785.

<sup>28</sup> O capítulo 2 da tese tem por objetivo analisar o desenvolvimento da ideia de propriedade na modernidade e portanto as políticas de cercamento serão abordadas de forma específica.

<sup>29</sup> Assim, a população rural, depois de ter sua terra violentamente expropriada, sendo dela expulsa e entregue à vagabundagem, viu-se obrigada a se submeter, por meio de leis grotescas e terroristas, e por força de açoites, ferros em brasa e torturas, a uma disciplina necessária ao sistema do trabalho assalariado. MARX, Karl. *O capital* (I), p.808.

desenvolvimento que deu origem tanto ao trabalhador assalariado como ao capitalista foi a subjugação do trabalhador.” (MARX, 2013b, p.787)

Conforme esta tese vai explorar nos capítulos subsequentes, a acumulação primitiva ainda predomina no modo de produção neoliberal. Hoje, defrontamos a acumulação por espoliação<sup>30</sup> como um instrumento de expansão do capital globalizado:

Para começar, os processos específicos da acumulação que Marx descreve - a expropriação colonial, neocolonial e imperialista, o uso dos poderes do Estado para realocar recursos para a classe capitalista, o cercamento das terras comuns, a privatização das terras e dos recursos do Estado e o sistema internacional de finança e crédito, para não falar dos débitos nacionais crescentes e da continuação da escravidão por meio do tráfico de pessoas (especialmente mulheres) - todos esses traços ainda estão entre nós e, em alguns casos, parecem não ter sido relegados ao segundo plano, mas, como o sistema de crédito, o cercamento de terras comuns e a privatização, tornaram-se ainda mais proeminentes. (HARVEY, 2013, p.293)

A acumulação primitiva expõe a forma capitalista da propriedade fundiária. O indivíduo que trabalha diretamente com a terra é transformado em assalariado, enquanto o proprietário dessa terra dispõe dela no mercado, para a exploração e extração da *mais valia*.

A acumulação primitiva levou camponeses, pessoas que tinham uma relação direta com a terra, a serem direcionados ao mercado, a fim de se transformar em mão de obra assalariada, um exército laboral de reserva. Para Marx, a propriedade fundiária é uma das formas do modo de produção capitalista. A terra ganha forma jurídica no instante em que pode se transformar em mercadoria nas mãos do capitalista.

As condições econômicas e as regras da circulação se expandem a partir da acumulação primitiva e possibilitam, ao modo capitalista de produção, atribuir mais valor à terra. A propriedade da terra é um dos pressupostos do surgimento da mercantilização da força de trabalho; a terra ganha preço, enquanto a renda, proveniente da sua exploração, é capitalizada.

No contexto de formação do capitalismo, a empresa colonial foi um fator exógeno essencial para o desenvolvimento desse modo de produção na Europa

---

moderna. Como veremos em momento oportuno nesta tese, a efetiva inserção do capitalismo mercantil, no Brasil, foi um dos pilares para formação e a manutenção de grandes latifúndios agrários desde então:

A moderna propriedade fundiária, ou a propriedade absoluta da terra, corresponde à superação da propriedade arcaica ou feudal, base para a extração da renda feudal, que se encontrava contingenciada por uma estrutura remontada e parcelarizada de direitos e obrigações - antípoda do mercado. A característica da mercantilização da terra como pressuposto da mercantilização da força de trabalho é a de que a terra passa a ter preço, enquanto renda capitalizada. (SMITH, 1990, p.19)

A renda fundiária é uma forma de valorização da terra decorrente do mais-valor extraído do assalariado na exploração do seu trabalho. O solo rural é posto ao alcance da empresa capitalista na produção dos gêneros alimentícios, produtos têxteis e uma série de outras mercadorias. Mas, para que isso possa acontecer, torna-se necessária a criação de certas ficções jurídicas, responsáveis por garantir que determinadas pessoas tenham a possibilidade de serem proprietários, sujeitos soberanos de porções geográficas do globo e responsáveis por extrair o mais-valor necessário do trabalhador rural.

Viabilizar a manutenção da propriedade fundiária e reproduzir os mecanismos modernos de acumulação primitiva é fazer da natureza uma mercadoria comercializável. Capitalizar o campo e desqualificar as lutas agrárias são alguns dos instrumentos neoliberais, que a acumulação por espoliação proporciona na contemporaneidade.

A doutrina burguesa dos direitos liberais, responsável por alimentar o ideal de *liberdade, igualdade e propriedade*,<sup>31</sup> induz a crença de que esses direitos, ditos universais, são inatos e essenciais ao homem. Qualquer teoria ou perspectiva filosófica que delineie a contestação desse *status quo* é qualificada como uma expressão do Socialismo Jurídico. No próximo item deste capítulo, vamos refletir

---

<sup>31</sup> Os direitos humanos como produtos culturais formam parte da tendência humana ancestral por construir e assegurar as condições sociais, políticas, econômicas e culturais que permitem aos seres humanos perseverar na luta pela dignidade, ou, o que é o mesmo, o impulso vital que, em termos spinozianos, lhes possibilita manter-se na luta por seguir sendo o que são: seres dotados de capacidade e potência para atuar por si mesmo. (HERRERA FLORES, 2009, p.191)



acerca do chamado Socialismo Jurídico, buscando-se compreender as suas insuficiências na proposição de uma teoria crítica do direito de propriedade.

### 2.1.3 A impossibilidade do Socialismo Jurídico

Marx faleceu no dia 14 de março de 1883, com 65 anos de vida, e coube a Engels e suas filhas a edição póstuma dos volumosos manuscritos deixados por ele, bem como a defesa e divulgação das linhas gerais da filosofia marxiana. Como é notório, a obra de Marx é um repositório de polêmicas, mal-entendidos e deturpações. Nesse sentido, por exemplo, assistimos recentemente, no Brasil, a um crescente e violento ataque a qualquer teoria crítica de origem marxiana ou marxista.

Esses ataques a Marx e seus intérpretes, que, ora são mais enfáticos, ora, velados, são recorrentes desde o século XIX. O motivo de tamanha ira e incompreensão repousa no fato de que Marx propôs uma alternativa ao capitalismo, à manutenção das oligarquias, das classes privilegiadas, do reino fetichista da burguesia, motivação suficiente para a escalada de ódio e desconfiguração de sua teoria. Ainda no século XIX, os marxistas lutaram contra esse tipo de ataque, e um dos episódios mais notórios dessa situação foi protagonizado por Friedrich Engels, Karl Kautsky e Anton Menger.

Anton Menger, jurista e teórico social de origem austríaca, foi professor da Universidade de Viena e notório representante do Socialismo Jurídico no final do século XIX. No ano de 1886, Menger publica, na Alemanha, o livro *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher darstellung* (*O direito ao produto integral do trabalho historicamente exposto*). Nessa obra, Menger teceu um violento ataque à crítica da economia política feita por Marx, acusando-o de plagiar economistas ingleses e apresentar uma teoria insuficiente para as demandas sociais da época. Como alternativa a Marx, Menger apresenta uma teoria fundada no reformismo social através do Socialismo Jurídico, teoria esta que seria capaz de transformar o Direito e a sociedade por meios pacíficos e progressistas:

O que vale para muitos outros reformadores sociais de nosso tempo vale também para o sr. Menger: grandes palavras e poucos fatos - se é que há algum. Prometeu prova que Marx é plagiador, e demonstrou

que uma palavra, “mais-valor” já fora usada antes de Marx, embora em outro sentido. (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p.44)

A crítica de Menger está inserida em um contexto de discussões, na Europa, sobre os rumos que a sociedade deveria seguir. Novas perspectivas teóricas, como o Darwinismo, o Positivismo e até mesmo o Nihilismo ganham espaço no debate político, somando-se, ainda, a expansão colonialista. Era um momento de calorosos debates. Um novo século estava por vir e a busca por uma direção existencial movimentava o pensamento teórico social da época.

Menger buscava o estrelato pessoal com posições reformistas, um neohegelianismo de esquerda, no final do século XIX<sup>32</sup>. A proposta do Socialismo Jurídico defendia o estado em si e para si, a partir do momento em que busca a expansão dos direitos sociais sem dismantelar a ordem vigente. O reformismo de Menger apenas endossava a manutenção do *status quo* capitalista, a forma jurídica como forma mercantil, o Direito como forma do capitalismo.

Diante dos ataques de Menger, coube, a Engels e a Karl Kautsky, fazerem a defesa do falecido Marx. Ambos acabaram elucidando alguns pontos centrais do Marxismo, no tocante às ciências jurídicas. Por isso, o ensaio *O Socialismo Jurídico* é de suma importância para o estudo do Direito em Marx.

O ensaio foi publicado no caderno 2 da revista *Neue Zeit*, no ano de 1887; a princípio, sem a identificação dos autores. O objetivo imediato de Engels e Kautsky foi endossar a crítica à ideologia jurídica burguesa e mostrar que, esta, ocultava-se no Socialismo Jurídico. A influência exercida por essa doutrina, no movimento operário alemão da época, favorecia a manutenção política da social democracia alemã.

Engels e Kautsky apresentam uma visão radical da teoria crítica do Direito como instrumento de denúncia do direito burguês:

Engels e Kautsky permitem desvendar todo o segredo do direito: o processo de trocas mercantis generalizado exige, para a sua efetivação, o surgimento da subjetividade jurídica e dos princípios da liberdade, da igualdade etc. que o acompanham.... o direito faz funcionar assim, as categorias da liberdade e da igualdade, já que o homem não poderia dispor de si se não fosse livre - a liberdade é essa disposição de si como mercadoria - nem poderia celebrar um contrato – esse acordo de vontades com outro homem se ambos não

---

<sup>32</sup> ENGELS; KAUTSKY. *O Socialismo Jurídico*. 2012, p.33.

estivessem em uma condição de equivalência forma (caso contrário, haveria a sujeição de vontade de um pela do outro.) (NAVES, 2012, P.12)

Engels e Kautsky defendem o papel exercido pelo sujeito de direito no processo de circulação de mercadorias e, por conseguinte, esse mesmo sujeito como objeto do Direito<sup>33</sup>. O objetivo central de Engels e Kautsky foi apresentar a impossibilidade do direito socialista, reforçando que, apenas com o fim da exploração capitalista, seria possível o alcance da sociabilidade comunista. Na transição para o Comunismo, poderia vislumbrar-se a derrocada das instituições burguesas, em prol de uma nova forma de sociabilidade e justiça. Com relação ao papel das ciências jurídicas nas reflexões de Marx, Engels e Kautsky deixam uma importante contribuição sobre o posicionamento do autor, acerca do Direito:

O direito jurídico, que apenas reflete as condições econômicas de determinada sociedade, ocupa posição muito secundária nas pesquisas teóricas de Marx; ao contrário, aparecem em primeiro plano a legitimidade histórica, as situações específicas, os modos de apropriação, as classes sociais de determinadas épocas, cujo exame interessa fundamentalmente aos que veem na história um desenvolvimento contínuo, apesar de muitas vezes contraditório, e não simples caos (*wust*) de loucura e brutalidade, como a via o século XVIII. (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p.34)

A passagem acima é de uma lucidez ímpar; os autores afirmam que o Direito nunca ocupou posição central nas reflexões de Marx, pois, outras determinantes são essenciais para se compreender o desenvolvimento da história. O Direito seria apenas a reflexão das condições econômicas da sociedade e, assim, eles concluem:

Isso naturalmente não significa que os socialistas renunciem a propor determinadas reivindicações jurídicas. É impossível que um partido socialista ativo não as tenha, como qualquer partido político em geral. As reivindicações resultantes dos interesses comuns de uma classe só podem ser realizadas quando esta classe conquista o poder político e suas reivindicações alcançam validade universal sob a forma de leis. Toda classe em luta precisa, pois, formular suas reivindicações em um programa, sob a forma de reivindicações jurídicas. Mas as reivindicações de cada classe mudam no decorrer das transformações sociais e políticas e são diferentes em cada país, de acordo com as particularidades e o nível de desenvolvimento social. (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p.47)

---

<sup>33</sup> A existência do Direito pressupõe a existência da burguesia e qualquer proposta que busque apenas modificar direitos, dentro desse quadro, estará justificando todo o corolário jurídico da modernidade.

Para Engels e Karl Kautsky, todo partido socialista deve fazer reivindicações políticas, mas, para tanto, é mister que as reivindicações da classe que esteja no poder sejam universais e abstratas, pois elas se expressam por meio de leis.

A luta pela abolição das classes pressupõe um momento de transição ao socialismo; etapa em que o proletariado, no poder, teria condição de transformar suas demandas em soluções concretas. O Direito socialista, como defendido por Menger, é apenas a manutenção do capitalismo burguês. As demandas de um partido, em dado momento histórico, não são querelas de cunho universal e abstrato; por isso, as relações reais de dominação e exploração devem ser levadas em conta na proposição de políticas públicas:

Se o direito está relacionando, como vimos, ao processo do valor de troca, e se o socialismo deve acarretar a gradativa extinção das formas mercantis derivadas das relações de produção capitalistas que ainda persistem no período de transição, o que deveria ocorrer é justamente a extinção da forma jurídica no curso desse processo, e não o fortalecimento dos direitos e da ideologia jurídica. (NAVES, 2001, p.6)

No momento em que o Direito reivindica políticas reformistas, como a inserção da função social como critério limitador de determinados institutos, a defesa da cidadania burguesa, a apologia dos direitos liberais – essa teoria jurídica que se diz crítica –, apenas está contribuindo para a manutenção das formas de dominação burguesa. Marx já alertava, na *questão judaica*, que pensar a emancipação social inexoravelmente pressupõe romper com a ordem vigente. O direito socialista é uma ilusão<sup>34</sup>.

Pensar o direito a partir de Marx é enxergar as múltiplas manifestações de dominação que o mesmo constrói; logo, torna-se urgente investigar o Direito na formulação dos intérpretes de Marx, ou seja, nos marxistas, a fim de que possamos construir uma real crítica ao direito de propriedade burguês.

---

<sup>34</sup> Na segunda parte deste capítulo, a impossibilidade do Direito Socialista será novamente explorada, sob a ótica das contribuições do jurista soviético Evguieni Pachukanis.

## 2.2A crítica marxista ao direito de propriedade

O que seria uma crítica marxista ao direito de propriedade? Como salientamos, no início do capítulo, por crítica marxiana consideramos toda a análise conceitual das relações histórico-sociais, a partir dos escritos de Karl Marx e Friedrich Engels. Por crítica marxista, compreendemos as análises levadas a cabo pelos intérpretes de Marx. Dessa forma, uma crítica marxista ao direito de propriedade tem, por objeto, compreender esses institutos nas formulações teóricas dos intérpretes de Marx.

O Marxismo é uma das principais correntes teóricas da modernidade e, até os dias atuais, exerce notável influência no pensamento acadêmico. Seja no Direito, na História, na Economia, Política ou Sociologia, são vários os teóricos de notável erudição que produziram e produzem conhecimento, a partir do referencial crítico inaugurado por Marx.

Dentro dos limites que este trabalho apresenta, optou-se por analisar a obra de dois notórios marxistas do século XX, refletindo-se acerca de suas compreensões acerca do Direito, do Estado e da propriedade.

Primeiramente, buscamos, na obra do jurista soviético da primeira metade do século XX, Eugniev B. Pachukanis, uma análise da teoria do Direito, totalmente fiel aos ditames de *O Capital*. Coube, a esse autor, desenvolver uma teoria geral do Direito fiel à perspectiva marxiana. Dessa forma, sua influência no pensamento crítico se faz útil e essencial. Pachukanis apresenta a forma jurídica em toda a sua pureza mercantil, seus desdobramentos como *locus* hermenêutico do modo de produção capitalista. A atitude insurgente de Pachukanis, em relação ao fim do direito burguês, é uma importante lição que será extraída para esta tese.

Quanto à inserção do Marxismo na América Latina e, portanto, o desenvolvimento de uma análise local desse referencial teórico, buscamos dialogar com o marxista peruano José Carlos Mariátegui, teórico que teve um importante papel na incorporação e no diálogo entre as análises marxistas e as demandas latino-americanas. Mariátegui assumiu o Marxismo como uma forma de se compreender a realidade, porém, sua inovação consiste na inserção das questões indígenas e indoamericanas nesse espaço de discussão. O teórico peruano possibilita pensarmos

de forma pragmática a questão fundiária na América Latina, a partir dos pilares marxistas.

A partir da análise e exposição dos principais argumentos destes dois teóricos (Pachukanis e Mariátegui), temos condições de problematizar o Estado, o Direito e a Propriedade, sob o referencial marxista, e, assim, formular uma hipótese desconstrucionista e revolucionária para tais questões. Se o nosso intuito é refletir sobre uma nova relação entre o homem e a terra, precisamos dialogar com essas fontes teóricas, a fim de formular uma reflexão acerca do direito de propriedade na contemporaneidade.

### *2.2.1 O Debate Soviético: Pachukanis e a Teoria Geral do Direito e Marxismo*

O jurista *Evguiniev B. Pachukanis* nasceu em 1891, na cidade de Staritza, província russa de Tver. Ingressou na Faculdade de Direito da Universidade de São Petesburgo, no ano de 1909, exercendo papel de destaque na crítica ao regime czarista, fato este que levou ao exílio na Alemanha, onde frequentou o curso de Direito da *Ludwig-Maximilians-Universitt*. Pachukanis retornou  Rússia durante a Primeira Guerra Mundial e exerceu uma intensa atividade política no processo revolucionário que culminou na derrocada do regime czarista de Nicolau II.

Pachukanis foi membro da Academia Comunista e atuou no Comissariado da Justiça, após a Revolução de 1917, participando do comit de redação da Constituição Soviética e do Código Penal da Rússia. Publicou, no ano de 1924, sua obra-prima, *Teoria Geral do Direito e Marxismo*, trabalho com forte influência da crítica à economia política de Marx, tecida n'O *Capital*, defendendo uma visão do Direito como instrumento mediador dos processos de troca mercantis.

Com o advento do stalinismo, Pachukanis  forçado a fazer sucessivas autocrticas e, posteriormente, abandonar as suas posições jurídico-filosóficas. Na década de 1930, com a consolidação do regime stalinista e o seu capitalismo de Estado, responsável pela coletivização forçada de terras camponesas e uma

florescente industrialização, houve a necessidade de se reforçar o aparelho jurídico estatal e as instituições responsáveis pela manutenção do poder de Stálin:

No final de 1929 o comando stalinista toma decisões de importância extraordinária, abrindo com elas uma nova etapa no processo de desenvolvimento do capitalismo de Estado da União Soviética. Resolvido a executar um projeto de industrialização acelerada - que é identificada com a “implementação” do socialismo - Stalin e a equipe dirigente promovem uma coletivização forçada de milhões de camponeses, medida considerada necessária para se criar as condições de uma brutal expropriação do excedente produzido por eles, o qual viria a financiar a indústria de base, isto é, o desenvolvimento acelerado das forças produtivas. A isso vai corresponder o estabelecimento de diretrizes oficiais em todos os domínios do saber e, especialmente, no campo jurídico e político. (NAVES, 2009, p.96)

Na contramão dessa perspectiva, Pachukanis possuía uma posição diversa acerca do Direito. O cerne da sua obra era a defesa do desaparecimento da forma jurídica na sociabilidade comunista a ser construída<sup>35</sup>.

Pachukanis tornou-se desafeto do líder jurídico stalinista *Andrei Vychinski* e de toda a máquina totalitária de Stálin, fato que o levou a ser alvo dos expurgos, sendo assassinado pelo regime, no ano de 1937, sob condições ainda misteriosas. Desde então, a obra de Pachukanis foi censurada na União Soviética, sendo reabilitada somente nos anos de 1950, com o fim do regime stalinista. Em 1980, foi reeditada, na coletânea *Obras Escolhidas de Teoria Geral do Direito e do Estado*.

Outro jurista de grande destaque e influência no Direito soviético, após a revolução de 1917, é *Pietro Stuchka*, importante referencial para se compreender a perspectiva desenvolvida por Pachukanis. Stuchka foi dirigente do partido bolchevique, membro do Soviete de Deputados e Trabalhadores, Soldados e Camponeses de Petrogrado e Comissário do Povo para a Justiça. Stuchka foi também um dos idealizadores da reforma judiciária, que criou os Tribunais Populares. Autor de uma destacada obra jurídica, sob forte influência do marxianismo, Stuchka construiu um sólido debate com Pachukanis, sobre o Direito soviético no processo revolucionário.

---

<sup>35</sup> NAVES, Márcio Bilharinho. (org) *O Discreto Charme do Direito Burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Campinas: Ed. Unicamp, 2009

Contrariando as tendências do psicologismo<sup>36</sup> e do juspositivismo<sup>37</sup> na interpretação do fenômeno jurídico, Stuchka, adepto da escola circulacionista marxista, concedeu, à categoria *poder*, a centralidade na definição do conceito de Direito:

Em Stuchka encontramos um esforço de construção de uma teoria do direito que se quer rigorosamente em conformidade com a concepção de Marx e Engels. É Stuchka mesmo quem considera que a sua formulação teórica teve o mérito e apresentar pela primeira vez a questão do direito em geral em uma base científica, renunciando a um ponto e vista puramente formal e vendo no direito não uma categoria eterna, mas um fenômeno social que se modifica com a luta de classes. (NAVES, 2008, p.27)

O problema jurídico seria um problema das relações sociais que se autorregulam e, através da luta de classes, o Direito se relacionaria com o poder: “o Direito é um sistema (ou ordenamento) de relações sociais correspondente aos interesses da classe dominante e tutelado pela força organizada dessa classe.” (STUCHKA *apud* MASCARO, 2009, p.46).

Para Stuchka, o Direito é uma expressão do poder e da luta de classes, um fenômeno em permanente mudança, fruto da dinâmica social. Na revolução, o Direito não tem como função uma simples reforma da ordem burguesa e muito menos a manutenção do aparato estatal de coerção. O Direito revolucionário, como resultado das relações sociais, possui, em essência, um uso tático.

A preocupação de Stuchka, enquanto jurista e dirigente político no Estado revolucionário, era construir uma visão do Direito, apta às necessidades do momento. Por isso, ele esforçou-se em esvaziar a forma jurídica dos seus conteúdos burgueses, a fim de criar um Direito proletário:

Concebendo-se o Direito em sentido burguês, não é possível falar-se de um Direito proletário, porque o objetivo da própria Revolução Socialista encerra-se na abolição do Direito, na sua substituição por uma nova ordem socialista. (STUCHKA, 2001, p.43)

Através do direito de classe (Direito Proletário), há um fortalecimento da consciência jurídica e da moral revolucionária, logrando êxito, a possibilidade da

---

<sup>36</sup> Mikhail Reisner (1868-1928)

<sup>37</sup> Hans Kelsen (1881-1973)



revolução socialista avançar, rumo à extinção do Estado e das formas jurídicas burguesas. Para Stuchka, o Direito Proletário é um instrumento ativo na revolução; um caminho necessário, a ser trilhado na transição rumo à implementação do Comunismo.

Se o Direito burguês é uma ordem de relações sociais, vinculada aos interesses das classes dominantes e assegurada pelo poder organizado do Estado, “o direito de classe significa, para nós, revolução, enquanto que, para o jurista burguês, o Direito significa um bastião contra a revolução, i.e. a própria contrarrevolução”. (STUCHKA, 2001, p.74)

O Direito Proletário compreende o Direito existente durante a ditadura do proletariado e a transição socialista; ou seja, um modo particular de regulação das relações sociais, necessário para aquele momento:

O seu direito de transição surge como alternativa para o fato da subsistência do jurídico após a ruptura revolucionária. Assim, abre-se um caminho para o uso do direito entendido como algo mais que normas e justiça, pois relações sociais. No entanto, fecha-se outro, o de superar a visão jurídicista da transição. A legalidade revolucionária da qual falava Stuchka tem, então, as qualidades e os defeitos da forma legal que Marx enunciou, mas com o adendo de uma caracterização revolucionária: é índice de preservação da existência das classes (e de luta entre elas, o que é mais importante aqui), mas também é dispositivo de desarme do uso fatalista do direito, vinculando-se a uma dimensão tática. (PAZELLO, 2014, p.276)

A transição socialista é um processo longo, em que as estruturas revolucionárias ainda estão se apartando das amarras capitalistas. O uso tático do Direito sinaliza um caminho a se seguir na sociabilidade comunista. Na forma como é concebido por Stuchka, o Direito é um sistema de relações sociais, no qual prevalece o interesse de classe dominante, seja a burguesia ou o proletariado, justificando a existência e a manutenção do poder estatal centralizado.

Intensificando o debate à época e refutando a visão sobre o Direito de Stuchka, Pachukanis foi quem melhor definiu as bases de uma teoria marxista do Direito, propondo a construção de uma teoria efetivamente revolucionária, em que a extinção da forma *Estado* seria uma consequência natural da transição ao Comunismo.

Na obra *Teoria Geral do Direito e Marxismo*, Pachukanis desenvolve uma teoria jurídica radical, capaz de ultrapassar o estrito horizonte do Direito burguês<sup>38</sup>, ao propor a extinção da forma jurídica e do Estado. Pachukanis possibilita a construção de uma crítica às formas de dominação de classe, que se realizam através do Direito.

Em contraposição a Stuchka, na *Teoria Geral do Direito e Marxismo*, Pachukanis defende a necessidade de um Direito para o período de transição pós-revolucionário, mas nega a possibilidade dele adquirir uma natureza socialista ou proletária, pois a revolução faz florescer uma nova sociedade, responsável por levar à extinção das formas jurídicas.

Considerações iniciais devem ser feitas em relação ao método de Pachukanis, na *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. Com extremo rigor, Pachukanis faz uso do materialismo histórico-dialético de inspiração marxiana. Assim, a crítica ao Direito está ancorada na possibilidade de se reconstruir essa ciência como uma totalidade concreta, semelhante ao que Marx fez na sua anatomia da sociedade burguesa, presente n' *O Capital*.

O método histórico-dialético não pode ser apresentado afastado de seu objeto, pois esse lhe é imanente. Não é possível fazer um manual metodológico de inspiração marxiana e simplesmente transpor essas regras para o Direito.<sup>39</sup> Dessa forma, apresentar o método de Pachukanis implica na análise da dialética entre a forma e o conteúdo, das contradições entre a totalidade abstrata e a totalidade concreta e o caminho para a ascensão do abstrato ao concreto.<sup>40</sup>

A dialética entre a forma e o conteúdo pressupõe que ambos só podem ser expostos em conjunto. O conteúdo só se expressa em determinada forma e a forma só se expressa em determinado conteúdo. Para Pachukanis, a forma e o conteúdo do Direito são o resultado de certas determinações históricas:

Do mesmo modo, o direito, considerado em suas determinações gerais, como forma, não existe somente na cabeça e nas teorias dos juristas especialistas. Ele tem, paralelamente, uma história real, que se desenvolve não como um sistema de ideias, mas como um sistema

<sup>38</sup> PACHUKANIS, 2017, p.62.

<sup>39</sup> “A teoria geral do direito pode ser definida como o desenvolvimento dos conceitos jurídicos fundamentais, ou seja, os mais abstratos. Este incluem definições como “norma jurídica”, “relação jurídica”, “sujeito de direito”. (PACHUKANIS, 2017, p.67)

<sup>40</sup> KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. Dialética e forma jurídica: considerações acerca do método de Pachukani, p.55. In: NAVES, Márcio Bilharinho. O Discreto Charme do Direito Burguês: ensaios sobre Pachukanis. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

específico de relações, no qual as pessoas entram não porque foram compelidas pelas condições de produção. O homem se transforma em sujeito de direito por força daquela mesma necessidade em virtude da qual o produto natural se transforma em mercadoria, dotada da enigmática qualidade do valor. (PACHUKANIS, 2017, p.83)

Se o Direito possui a sua forma e o seu conteúdo como resultado de determinações históricas, a real necessidade de se demonstrar a forma jurídica é expor como ocorre o seu desenvolvimento e como será a sua extinção. O método de Pachukanis é fiel às diretrizes apontadas por Marx e Engels para a superação da sociabilidade capitalista, no mundo pós-revolucionário, e não à necessidade da forma jurídica, fato este que faz, das considerações teóricas de Pachukanis, uma defesa das teorias abolicionistas e antidireito, ponto alto da teoria crítica do Direito sob o viés marxista:

Marx, portanto, concebia a transição para o Comunismo desenvolvido não como uma transição para novas formas e direito, mas como a extinção da forma jurídica em geral, como uma extinção dessa herança, à época burguesa, que se destina a sobreviver à própria burguesa... toda ideologia morre junto com as relações sociais que a engendraram. (PACHUKANIS, 2017, p.79-80)

Pachukanis esclarece que a forma jurídica, ao longo do seu itinerário histórico, foi invariável; ela sempre se expôs como resultado de comandos externos e isolados, salvo de qualquer mutação do ser. Celso Kashiura Júnior, em trabalho pioneiro sobre o sujeito de direito na obra de Pachukanis, explica que a teoria burguesa do Direito desenvolveu-se, de tal maneira, que a forma jurídica poderia até mesmo alcançar a sua pureza:

Ignorar o caráter histórico da forma jurídica é a atitude típica das correntes que tomam como a forma do direito a forma do comando externo, da vontade tornada obrigação, da norma (hipótese à qual se atribui consequência jurídica) etc. Tratam-se todas de formas vagas, alheias à dinâmica real das sociedades, que, independentes do conteúdo, pura e simplesmente permanecem inalteradas ao longo da história. Em verdade, são abstrações tão vazias que podem se reportar à história humana inteira sem exigir descer às minúcias das relações sociais dominantes em cada período, aos detalhes das ordens sociais, à estrutura dos modos de produção. (KASHIURA JÚNIOR, 2009, p.57)

Pachukanis defende que a exposição das categorias jurídicas, na Teoria do Direito, alijou a forma do seu conteúdo, e o ápice dessa manifestação aconteceu no

modo de produção capitalista. Somente na ascensão da sociabilidade burguesa, a forma jurídica atingiu o seu apogeu, tornando-se um modo de relação entre sujeitos equivalentes, cuja determinação original está na troca mercantil. O Direito é a expressão das relações mercantis; a forma jurídica é a forma mercantil e “só a sociedade burguesa capitalista cria todas as condições necessárias para que o momento jurídico alcance plena determinação das relações sociais”. (PACHUKANIS, 2017, p.75)

No momento em que o materialismo dialético revela as dinâmicas da sociedade burguesa, a extinção dessa relação torna-se algo real. O objeto exposto caminha para o seu fim, na medida em que as suas dinâmicas e contradições são exploradas. O modo de produção capitalista fez, das “coisas”, mercadorias; das “pessoas”, sujeitos de direito. Ele generalizou as trocas mercantis. Pachukanis percebeu que a forma jurídica é fruto do desenvolvimento da forma histórica de um primitivo Direito pré-burguês:

Se deixarmos de lado a cultura dos povos primitivos, em que apenas com muito esforço é possível isolar o direito da massa geral dos fenômenos sociais da ordem normativa, até a Europa feudal medieval, as formas jurídicas distinguem-se pela extrema falta de desenvolvimento. Todas as oposições mencionadas estão fundidas em um todo indissociável. Não há fronteira entre o direito como norma objetiva e o direito como justificação social. (PACHUKANIS, 2017, p.76)

A generalização mercantil transforma tudo e todos em mercadorias. A forma jurídica atua como mediador social para as realizações de troca e concreção dos ciclos de circulação. Os estágios jurídicos anteriores à ascensão dessa forma de sociabilidade são expostos por Pachukanis, como formas embrionárias de um direito pré-burguês, que só atinge o seu apogeu no modo de produção capitalista.

Na visão de Pachukanis, o problema da teoria jurídica tradicional é a exposição das formas jurídicas a partir de certas categorias limitadas historicamente. Uma totalidade abstrata, capaz de abranger qualquer conteúdo que se faz presente, fazendo com que essas teorias apresentem o Direito como uma forma sempre existente no passado e que estará presente no futuro, como um dado empírico certo e sólido.

Na contramão da teoria tradicional, Pachukanis busca reconstruir a Teoria do Direito como um fenômeno concreto, afastando-se das reduções abstratas e optando pelas efetivas inteirações sociais. O Direito, reduzido a um sistema normativo coercitivo, não condiz com a sua verdadeira essência. É preciso depurar o Direito e analisar a sua constituição, a partir dos elementos mais simples, rumo às categorias mais complexas.

O ponto de partida de Marx n' *O Capital* é a análise da mercadoria<sup>41</sup> – categoria mais elementar para se conhecer o modo capitalista de produção. A partir da mercadoria, Marx expõe o processo de troca, a transformação do dinheiro em capital e a totalidade do processo de produção e circulação de mercadorias. Partindo da forma mais simples, Marx alcança as formas mais complexas. Porém, essa não é a soma de todas as formas simples; ela constitui algo mais, um todo ordenado, que só pode ser compreendido diante da sua totalidade.

Pachukanis, por sua vez, vale-se do método marxiano para expor a *Teoria Geral do Direito*, e a forma mais simples que ele busca explorar é a categoria do sujeito de direito. O conhecimento do Direito é tratado como uma manifestação historicamente localizada e em permanente conexão com as contradições da realidade, acessível a partir da sua categoria mais simples. Se, para Marx, o átomo da economia capitalista é a mercadoria, para Pachukanis, esta forma elementar é o sujeito de direito.

Toda relação jurídica é a relação entre sujeitos. O sujeito é o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples e indivisível, que não pode mais ser decomposto. É por ele então, que começaremos nossa análise. (PACHUKANIS, 2017, p.117)

O sujeito de direito é a chave para a organização do todo; ele é a forma elementar de uma sociedade que se apresenta como uma cadeia ininterrupta de relações jurídicas. A partir do sujeito de direito, é possível compreender a dicotomia entre direito objetivo e direito subjetivo, entre a relação jurídica e a forma *Estado*.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma enorme coleção de mercadorias, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria.” (MARX, 2012b, p.113)

<sup>42</sup> KASHIURA JÚNIOR, 2017, p.71.

Em sua exploração da forma jurídica, Pachukanis é conduzido pelo método dialético, e isso lhe permite compreender o Direito de forma crítica e radical. A preocupação com a forma e a superação de um desenvolvimentismo histórico linear elevam a sua teoria a um patamar singular na Filosofia do Direito do século XX. A atualidade das suas reflexões pressupõe a percepção de que o fenômeno jurídico possui contradições que lhe são imanentes, resultantes da sua totalidade concreta. A originalidade da sua proposta consiste na sua dimensão insurgente e revolucionária na elaboração de uma teoria materialista do Direito.

O título de sua obra principal lança uma luz sobre sua proposta teórica, *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. Nesse escrito, seu objetivo é elaborar uma teoria do direito que esteja em compasso com as proposições do Marxismo, ou melhor, do marxianismo. Pachukanis não busca fazer uma *teoria geral do direito marxista*, ou uma *teoria marxista do direito*. Pelo contrário, a sua obra é a construção de uma interpretação das categorias jurídicas tradicionais, a partir da metodologia marxista; o materialismo histórico-dialético como caminho para a exposição das formas jurídicas da sociedade burguesa:

A partir dessas considerações podemos estabelecer uma relação entre as formas do direito e o modo de produção capitalista, precisamente porque só na sociedade burguesa a forma jurídica alcança o seu mais alto grau de abstração, o que permite que ela torne-se realmente verdadeira apenas no interior desse modo de produção, da mesma forma que o trabalho só se torna trabalho realmente necessário na sociedade capitalista. (NAVES, 2008, p.50)

A sociedade burguesa criou as condições para a ascensão do Direito como mediador social e tanto a sociedade como o Estado são a expressão da realidade concreta. A transformação da sociedade impõe ao jurista observar além das formas jurídicas. O Direito e o aparato estatal de coerção, instituído pela burguesia, são a mera manifestação de toda uma estrutura ideológica reacionária e contra-insurgente, à disposição do capital. Pensar uma nova forma de sociabilidade é romper com as amarras da forma jurídica tradicional.

A sapiência do modo de produção capitalista foi introduzir as mediações jurídicas como troca de equivalência entre as mercadorias. Ao dar o *status* de sujeito de direito ao indivíduo, atribuindo-lhe um rol de “direitos e garantias fundamentais”, o capitalismo desvela toda a sua máquina operacional. As mercadorias não podem ir

sozinhas ao mercado, realizar o seu processo de troca; essa operação torna-se possível apenas através dos sujeitos, e Marx alertou, n'*O Capital*, que, de todas as mercadorias disponíveis, a mais valiosa é a força de trabalho; aquela cujo consumo gera produção de mais valor. A *Teoria Geral do Direito e Marxismo* opera como um guia metodológico para o estudioso do Direito, e Pachukanis expõe o discreto charme do direito burguês na sua totalidade. O Direito é produto do capital e pensar a superação do capitalismo pressupõe extirpar a forma jurídica do seio social.

As proposições de Pachukanis, na interpretação do fenômeno jurídico, serão de grande utilidade na construção desta tese. Se a proposta é reconstruir a ideia de propriedade fundiária para um futuro pós-capitalista, valendo-nos de uma perspectiva crítica e revolucionária, tal missão só alcança um objetivo concreto no momento em que nos defrontamos com a ciência jurídica, confrontando-a e expondo as suas contradições.

Assim, deve-se repensar as concepções acerca da propriedade fundiária, com base no referencial do Direito burguês e suas limitações e contradições. Para isso, propõe-se expor esse Direito e, através de um uso tático-estratégico, levá-lo à extinção. Sobre as ruínas de nossa ação, sinalizamos a possibilidade de re-imaginar o futuro e buscar um caminho alternativo, que nos leve a uma reflexão radical sobre a terra e a propriedade fundiária.

Pachukanis constrói uma importante reflexão sobre a propriedade capitalista da terra, que, para ele, não presume nenhuma forma de ligação orgânica entre a terra e o seu possuidor; o que importa nessa relação é a possibilidade da sua transmissão para as mãos de outro proprietário. O que vale no capitalismo é o vínculo soberano da propriedade e não as relações existenciais, que podem legitimar o uso e gozo da terra:

A propriedade capitalista é, em sua essência, a liberdade de transformar o capital de tal forma em outra e de transferi-lo de uma esfera para outra com o objetivo de obter o máximo de lucro fácil. Essa liberdade de dispor da propriedade capitalista é impensável sem a presença de indivíduos desprovidos de propriedade, ou seja, de proletários. A forma jurídica da propriedade não está de modo nenhum em contradição com a expropriação de um grande número de cidadãos. Isso porque a capacidade de ser sujeito de direito é uma capacidade puramente formal. Ela qualifica as pessoas como igualmente "dignas de serem proprietárias", mas porque nenhum meio faz delas proprietárias. (PACHUKANIS, 2017, p.132-133)

A passagem citada acima é de extrema importância para os objetivos desta tese. Pachukanis é claro e categórico, ao afirmar que a essência da propriedade capitalista é a possibilidade da sua circulação, com o intuito de obter lucro. Na sociabilidade burguesa, as relações “orgânicas” e o que vamos denominar como “vínculos de territorialidade” são irrelevantes. Na intenção de maximizar a obtenção do lucro, famílias são despejadas por megalomaníacos projetos minerários; terras indígenas e quilombolas são vilipendiados, em função do progresso agroindustrial; agrupamentos sociais são despejados de suas moradias em nome da urbanização; a natureza é tratada como uma reserva infinita de mercadorias.

Pachukanis é preciso, ao alertar sobre os impactos que a manutenção da propriedade burguesa engendra no modo de produção capitalista. A acumulação perpetuada pelo sujeito de direitos é violenta e inescrupulosa. Entretanto, qualquer política de direitos, que vise à mitigação de tais efeitos, sem por abaixo as bases que sustentam os mecanismos de acumulação, apenas camufla a lógica burguesa, levando às ilusões do socialismo jurídico pueril.

Na questão agrária, vislumbra-se uma infinidade de situações de sujeição, em que, cada vez mais, a luta pela terra torna-se uma batalha contra o aparato estatal conservador e reacionário, responsável por municiar, de todas as formas, os proprietários, para a defesa de seu direito de propriedade.

Será que os caminhos traçados até o presente momento culminaram na encruzilhada do reformismo agrário? A opção pela luta nos espaços autorizados pelo Direito apenas legitimou o controle dos instrumentos de dominação e coerção? Pachukanis ressaltou que a verdadeira luta pela questão agrária e a cruzada contra a acumulação capitalista seriam realizadas na senda de uma verdadeira revolução.

A leitura da *Teoria Geral do Direito e Marxismo* motiva o intelectual a depositar todas as suas armas na causa revolucionária, em nome daquilo que seria uma verdadeira luta por justiça. Mas, não uma justiça baseada no pressuposto liberal da igualdade, e sim uma justiça concreta, na qual a terra encontra sua real finalidade, na nova sociabilidade que vai se construir.

No modo de vida burguês, Pachukanis enfatiza que o sujeito de direito é o representante da vontade consciente e ativa dos atributos da capacidade jurídica. O



proprietário é o ente soberano daquilo que está na sua salvaguarda; sua vontade tem o poder divino de alienar ao adquirir, e adquirir ao alienar<sup>43</sup>:

O que significa, por exemplo, a propriedade jurídica da terra? A própria ideia jurídica significa apenas, escreve Marx, “que o proprietário fundiário pode proceder com a terra tal como o proprietário de mercadorias o faz em relação a estas últimas”. Por outro lado, é o capitalismo que transforma a posse da terra de feudal em propriedade fundiária moderna, justamente ele, que, por sua vez, “libera por completo a propriedade fundiária das relações de dominação e servidão”. O servo está em situação de completa subordinação ao senhor, justamente porque essa relação de exploração exige uma formulação jurídica particular. O trabalhador assalariado surge no mercado como um livre vendedor da sua força de trabalho, porque a relação capitalista de exploração é mediada pela forma jurídica do contrato. (PACHUKANIS, 2017, p.118)

O encontro de vontade entre possuidores é mediado pela forma jurídica do contrato, ideia central do Direito moderno, pois “fora do contrato, os próprios conceitos de sujeito e de vontade no sentido jurídico existem apenas como abstração sem vida”. (PACHUKANIS, 2017, p.127)

Pachukanis captou a especificidade da sociabilidade burguesa e sua relação com o Direito no processo do valor de troca. Se, para Stuchka, o Direito era a expressão das relações sociais, Pachukanis vai além, e demonstra que essa relação social manifesta-se no Direito, através do sujeito de direito. Ele é um dos mecanismos de funcionamento do capital. Quando a forma jurídica é reduzida a um conjunto de normas com coerção externa, oculta-se a sua dimensão concreta, determinada pelas relações sociais específicas da troca de mercadorias:

Finalmente, o extremo formalismo da escola normativista (Kelsen) expressa, sem dúvida, a decadência geral do pensamento científico burguês corrente, que, ansioso por esgotar-se em métodos estéreis e artifícios lógico formais, flerta com sua completa ruptura diante da realidade da vida. Na teoria econômica, ocupam um lugar correspondente os representantes da escola matemática. A relação jurídica é, para usar os termos de Marx, uma relação abstrata, unilateral; nessa unilateralidade, ela se revela não como um resultado do trabalho racional da mente de um sujeito, mas como produto do desenvolvimento da sociedade. (PACHUKANIS, 2017, p.85)

O desenvolvimento do modo de produção capitalista criou as condições de determinação do sujeito de direito, em uma forma social generalizada. Essa categoria

---

<sup>43</sup> PACHUKANIS, 2017, p.127.

mais simples é a responsável por mediar todas as demais categorias jurídicas. Em um avanço dialético do simples ao complexo, o aspecto vivo do Direito é o movimento da forma jurídica.

No horizonte burguês da circulação mercantil, o Direito se universaliza e todos os produtos do trabalho humano são convertidos em mercadorias, inclusive a força de trabalho. Os homens, portadores das mercadorias, são alçados, pelos dispositivos normativos modernos, à categoria de sujeitos de direito. Logo, são transformados em agentes do processo de troca mercantil:

Esta troca, dada nas plenas condições de igualdade e liberdade jurídicas da esfera da circulação, permitirá a mais cabal desigualdade e a mais desenfreada exploração do trabalho na esfera da produção. A igualdade jurídica revela-se, então, condição sem a qual da desigualdade essencial da sociedade capitalista, e a liberdade jurídica, a condição sem a qual de toda a dominação de uma classe social sobre outra. (NAVES; KASHIURA, 2013, p.21)

Pachukanis sinaliza que a superação da sociabilidade burguesa corresponde à extinção das relações de produção capitalistas e à extinção da forma jurídica. O processo dialético de transição precede um novo horizonte político, em que o Estado e Direito são superados e uma radical forma política está por vir.

O século XX foi um laboratório para concepções de Estado que, em tese, deveriam superar a forma capitalista de produção, mas que, na verdade, apenas afirmaram uma nova expressão do capitalismo, seja através do reformismo social, da economia planificada ou do capitalismo de Estado. As revoluções atingiram seus objetivos imediatos, entretanto, a longo prazo, sucumbiram ante as amarras burguesas da forma jurídica:

A tarefa da teoria marxista consiste em verificar essas conclusões gerais e levar adiante o estudo de determinado material histórico. O desenvolvimento não pode alhear-se dos domínios da vida social. Por isso, é fundamental um trabalho minucioso de observação, comparação e análise. Mas, apenas quando estudarmos o ritmo e as formas da erradicação das relações de valor de troca na economia e, com isso, do desaparecimento dos momentos do direito privado na superestrutura jurídica e, finalmente, a dissolução gradual desses processos fundamentais na própria estrutura jurídica como um todo, poderemos dizer que esclarecemos pelo menos um dos lados do processo de criação da cultura sem classes do futuro. (PACHUKANIS, 2017, p.137)

A atualidade da concepção radical sobre o Direito, apresentada por Pachukanis, é uma indicação, em meio ao mar de ilusões capitalistas, de que ainda há muito a ser feito. A teoria crítica do direito consolidou uma sólida base teórica, que não pode ser refutada, diante das fracassadas experiências reformistas do último século. Atualmente, o desafio imposto à Filosofia do Direito consiste em avançar rumo a novas perspectivas teóricas para o Direito. Tal avanço apoia-se no antigo para fazer o novo. As lições de Pachukanis abrem um horizonte de esperança para a possibilidade de superação da sociabilidade burguesa.

Se Pachukanis foi quem melhor incorporou as lições de Marx n' *O Capital*, para expor a circulação mercantil e sua imbricação com a forma jurídica, coube a outro intelectual marxista, no lado oposto do Atlântico, a inserção concreta da tematização marxiana na análise da realidade latino-americana.

Avançando nos objetivos deste trabalho, é preciso observar as lições do intelectual peruano *José Carlos Mariátegui*, que, no início do século XX, partindo das lições de Marx e de teóricos marxistas, buscou compreender a realidade latino-americana. Mariátegui fez, do Marxismo, um instrumento de transformação social revolucionária no horizonte da América Latina; fato que demonstra a necessidade de se compreender a essência de suas reflexões para os objetivos desta tese.

### 2.2.2 O Marxismo latino-americano: Mariátegui e a questão agrária

José Carlos Mariátegui nasceu em 1894, no Peru, e faleceu precocemente, aos 36 anos de idade, na capital do país, Lima, no ano de 1930. Na sua breve vida, foi um engajado intelectual e ativista marxista, responsável por exercer uma singular interpretação do contexto social de sua época. Seu texto mais conhecido, *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana* (2010), publicado em 1928, é uma notável análise da formação econômica e social do continente, a partir de um referencial marxista, responsável por abrir uma nova senda no pensamento crítico latino-americano.

Para os fins propostos neste trabalho, buscamos analisar como Mariátegui recepcionou o Marxismo e fez uso do mesmo, nas suas reflexões acerca da realidade latino-americana, em especial, sobre a questão agrária. Mariátegui assume o Marxismo como um instrumento de interpretação social, capaz de possibilitar a sua transformação revolucionária. Seu pensamento ganha destaque entre os anos de 1920 e 1930, e caracteriza-se por uma ácida crítica emancipatória e antimperialista, através de um uso criativo e local do Marxismo:

A aplicação criativa do Marxismo à realidade latino-americana significa justamente a superação – no sentido da *aufhebung* hegeliana - dessas duas tendências e do dilema entre um particularismo hipostasiado e um dogmatismo universalista - graças à unidade dialético-concreta entre o específico e o universal. Na nossa opinião, não é acidental que a maioria dos pensadores que compartilham essa posição metodológica, de Mariátegui a Che Guevara, para citar dois exemplos bem conhecidos, chega justamente à conclusão oposta: a revolução na América Latina será socialista ou não será. (LOWY, 2016, p.14)

Mariátegui parte do pensamento eurocêntrico de Marx e seus intérpretes, para questionar a realidade latina. Essa importação teórica não é feita de forma desmedida e avessa a críticas e adequações. Entretanto, o intelectual peruano aponta o Comunismo como uma tendência real na emancipação da América Latina.

Mariátegui viveu alguns anos na Europa e lá estabeleceu uma rede de contatos com revolucionários marxistas<sup>44</sup>. De volta ao Peru, participou ativamente de movimentos sociais e políticos, até o seu falecimento. Mariátegui defendeu que, no Peru, devido ao processo de colonização, independência e, posteriormente, como República, nunca se consolidou uma burguesia liberal e democrática. Essa, ainda estava condicionada às heranças coloniais de natureza semifeudal e, somente através de uma estratégia revolucionária, seria possível a insurgência camponesa e proletária contra o *status quo*. Assim, a revolução deveria ser conduzida pelas massas indígenas e camponesas, e não pela burguesia peruana. Michel Löwy explica que o caráter inovador da sua proposta é a extensão da revolução, que, segundo Mariátegui, não deveria ocorrer apenas no Peru e, sim, em toda a América Latina:

A revolução latino-americana só pode ser uma revolução socialista que inclua objetivos agrários e anti-imperialistas. Em um continente dominado por impérios não há lugar para um capitalismo

---

<sup>44</sup> LOWY, 2016, p.19.

independente; a burguesia local chegou tarde demais á cena histórica. (LOWY, 2016, p.21)

O que facilitaria a revolução, por parte das massas empobrecidas, seriam os vestígios de culturas pró-americanas, organizadas em um sistema comunista primitivo, o Comunismo inca<sup>45</sup>.

O Marxismo andino de Mariátegui surge, nesse contexto, como uma das influências para a *Filosofia da Libertação*, corrente teórica que surgiu após a segunda metade do século XX, e tem, no filósofo argentino Enrique Dussel, um forte divulgador. Dussel parte da perspectiva contra-hegemônica de interpretação do mundo, em especial, da modernidade. Para ele, essa só seria possível, assim como todos os seus desdobramentos, com o encobrimento da ameríndia<sup>46</sup>.

Em relação ao termo *Modernidade*, convém esclarecer que sua definição, usualmente proposta, é tão contestada quanto os usos e costumes aos quais ela faz referência. A literatura historiográfica, a partir do século XX, buscou reformular algumas premissas da Modernidade, como a sua conceituação, seu marco temporal e os principais avanços em função dos paradigmas anteriores. A Modernidade oculta um mito, um componente obscuro e mascarado, que atua e orienta todas as suas ações, o *eurocentrismo*:

Este povo, o Norte, Europa (para Hegel, sobretudo Alemanha e Inglaterra), tem assim um direito absoluto por ser o portador do espírito neste momento de seu desenvolvimento. Diante de cujo povo todo outro-povo não tem direito. É a melhor definição não só de eurocentrismo, mas também da própria sacralização do poder imperial do norte e do Centro sobre o Sul, a periferia, o antigo mundo colonial e dependente. (DUSSEL, 1993, p.22)

Ocorre que a leitura que se faz do projeto moderno está contaminada pelo eurocentrismo, e este *encobrimento* faz com que a Modernidade seja vista apenas como a era de ouro da razão e do humanismo, o alvorecer das luzes, o ápice de novas formas de se fazer política e Direito. Entretanto, a Modernidade oculta um lado sombrio e violento, a conquista e a dominação da América, e, por consequência, sua

---

<sup>45</sup> MARIATEGUI, 2010, p.71.

<sup>46</sup> DUSSEL, Enrique. 1492 *O Encobrimento do Outro: A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

violenta colonização, aprisionando a história oficial em um discurso civilizatório e desenvolvimentista. Nesse sentido, Dussel esclarece:

Por seu conteúdo primário e positivo conceitual, a modernidade é emancipação racional. A emancipação como saída da imaturidade através de um esforço da razão como processo crítico, que abre a Humanidade a um novo desenvolvimento histórico do ser humano. 2) Mas, ao mesmo tempo, por seu conteúdo secundário e negativo mítico, a modernidade é justificação de uma práxis irracional de violência. O mito poderia ser descrito assim: a) a civilização moderna se autocompreende como mais desenvolvida, superior (o que significará sustentar sem consciência uma posição ideologicamente eurocêntrica). b) A superioridade obriga, como exigência moral, a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros. c) O caminho do referido processo educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia, o que determinada novamente sem consciência alguma, a falácia desenvolvimentista. d) Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exceder em último caso a violência, necessária, para destruir os obstáculos de tal modernização (a guerra justa colonial). E) Esta dominação produz vítimas (de variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase ritual do sacrifício; o herói civilizador investe as suas próprias vítimas do caráter de ser holocausto de um sacrifício salvador (do colonizado, escravo, africano, da mulher, da destruição ecológica da terra etc.) f) Para o moderno, o bárbaro tem uma culpa (o fato de se opor ao processo civilizador) que permite que a Modernidade se apresente não só como inocente, mas também como emancipadora dessa culpa de suas próprias vítimas. G) Por último, e pelo caráter civilizatório da Modernidade, são interpretados como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da modernização dos outros povos atrasados (imatuross) das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser fraco etc. (DUSSEL, 1993, p.186)

A Modernidade opera, assim, como um projeto de poder e dominação, do europeu sobre o não-europeu, o *Outro*, o ameríndio, o negro escravizado, a mulher oprimida. Esses são os objetos de negação do *ego conquiro*, “esse Outro não foi descoberto como Outro, mas foi em-coberto como o si-mesmo que a Europa já era desde sempre” (DUSSEL, 1993, p.8). A superação da Modernidade só é possível se as suas vítimas puderem se descobrir. Enquanto projeto, ela possui um marco temporal, o ano de 1492, data marcada por alguns eventos de suma importância no ideal europeu:

A) A invasão da América pelos europeus, marcando o início da construção da hegemonia europeia que marca a modernidade. Invadiram também o resto do mundo: África, Ásia, Oceania. Está aí a origem da lógica binária subalterna do “nós versus eles”. Nós, os civilizados, nós, os bons, nós os europeus, versus eles, os bárbaros, selvagens, muçulmanos, inferiorizados (o projeto moderno é um projeto narcisista). B) A expulsão do outro, diferente (o muçulmano), do que se constituirá como Espanha. A queda do Reino de Granada. Este

momento marca um dos movimentos da modernidade: a expulsão dos mais diferentes (judeus e muçulmanos) e a uniformização dos menos diferentes (os povos que habitavam a península ibérica antes da chegada dos “outros diferentes”: catalães, valencianos, bascos, galegos e outros). A uniformização pela subalternização violenta se transforma na nova racionalidade inventada: espanhóis. C) Ainda em 1492, temos a primeira gramática normativa: o castelhano. Está aí o aperfeiçoamento do controle do pensamento, da limitação da compreensão do mundo pelos seus signos e significantes e pela hegemonia na determinação dos significados. (MAGALHÃES e CHALFUN, 2015, p.380)

Os dispositivos de poder modernos agem através de alguns eixos procedimentais, como a uniformização institucional, a lógica binária subalterna do “*nós versus eles*”, a linearidade histórica e o universalismo europeu. Os eventos ocorridos em 1492 caracterizam o início da Modernidade como um novo projeto de poder, a começar pelas grandes navegações e o processo de colonização dos novos continentes “descobertos”, em que impera a lógica binária subalterna como critério de dominação.

Adotar o ano de 1492 como um marco cronológico possibilita o uso dessa data como um guia para a reflexão acerca da Modernidade eurocêntrica. Esse marco temporal é essencial, para a compreensão de um período da história da humanidade que se caracteriza principalmente pela ideia de um estado-nação (Estado Moderno), onde os padrões de comportamento moral, a língua, a gramática e as instituições são uniformizados. Até mesmo o Direito será uniformizado, em função do ideal de justiça e segurança jurídica.

A uniformização cultural oculta a diversidade, encobre o saber do *Outro*. Na construção de um projeto uniformizador, é de suma importância a definição de critérios de sujeição, através da lógica binária do *nós* (seres superiores-europeus) versus *eles* (sujeito subalterno, bárbaro, índio, negro, judeu, muçulmano, infiel, selvagem). Configura-se, assim, a definição e a reprodução de novos critérios de dominação. Em nome de um discurso identitário e padronizador, elege-se o ser humano ideal, com suas virtudes e inclinações; nesse caso, homens brancos, heterossexuais, católicos, proprietários, e tudo aquilo que foge dessa rotulação será passível de subjugação.

O civilizador possui uma pretensão de autoridade e para fazer impor o seu poder ele necessita de um civilizável, o bárbaro:

Importante ainda lembrar que esta relação binária subalterna, “nós” versus “eles”, se reproduz em todas as relações, desde as relações macro, internacionais, passando pelas relações de poder no âmbito de regiões, estados nacionais, subnacionais, cidades, igrejas, comunidades, bairros e famílias, inclusive muitas famílias que estariam, em princípio, fora do padrão moderno, acabam por reproduzir o mesmo padrão moderno do qual inicialmente pretendiam se diferenciar: famílias e casais gays, que reproduzem a subalternidade presente na relação moderna do masculino e feminino, são um exemplo presente. (MAGALHÃES e CHALFUN, 2015, p.384)

O dispositivo moderno de dominação, imposto pela lógica binária, transforma em inimigo/outro todos aqueles que não se enquadram na narrativa dominante. Esse inimigo/outro torna-se um excluído; a sua alteridade é permanentemente negada ou invadida. Além da lógica binária e da universalização, a percepção de uma linearidade histórica, na qual o progresso e o desenvolvimento são os caminhos necessários a todos os povos, é um eixo temático essencial para se pensar a Modernidade.

O projeto civilizatório moderno pressupõe a criação de um código de posturas, que todos devem seguir. Defende-se a ideia de um padrão de desenvolvimento universal, em que a Europa Ocidental se coloca como modelo de exportação para os *países emergentes/em desenvolvimento*, “a história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal... A história universal é a disciplina da indômita vontade natural dirigida para a universalidade e a liberdade subjetiva”. (HEGEL, *apud* DUSSEL, 1993, p.17)

O universalismo europeu<sup>47</sup> e a criação de um sistema-mundo moderno/colonial, revela-se como modelo ideológico a ser implementado em escala global. Nesse sentido, o sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein destaca-se como um crítico da Modernidade e os desdobramentos da mesma, como a globalização capitalista. Desde a publicação da sua monumental obra *The Modern World-System*, que se iniciou em 1974, o autor aponta as contradições do sistema capitalista e o seu processo de acumulação, em que tudo se torna mercadoria.

No texto *O Universalismo Europeu*, Wallerstein faz um diagnóstico das retóricas adotadas pelo poder na Modernidade, em especial, pelas potências dominantes do sistema capitalista mundial. A dominação ocorre através de códigos universais, como

---

<sup>47</sup> WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *O Universalismo Europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.



a universalização da ideia eurocêntrica de Democracia e de Direitos Humanos, destaca Wallerstein:

Há três tipos principais de apelo ao universalismo. O primeiro é o argumento de que a política seguida pelos líderes do mundo pan-europeu defende os “direitos humanos” e promove uma coisa chamada “democracia”. O segundo acompanha o jargão do choque entre civilizações, no qual sempre se pressupõe que a civilização “ocidental” é superior às “outras” civilizações, porque é a única que se baseia nesses valores e verdades universais. E o terceiro é a afirmação da verdade científica do mercado, do conceito de que “não há alternativa” para os governantes, senão aceitar e agir de acordo com as leis da economia neoliberal. (WALLERSTEIN, 2007, p.26)

Wallerstein enfatiza a formação de um discurso argumentativo em nome dos Direitos Humanos, como política internacional e elemento de diferenciação e valoração das civilizações ocidentais. A formação do sistema-mundo moderno é a história da expansão dos ideais europeus pelo mundo, e essa expansão foi feita através de conquistas militares, exploração dos recursos naturais, aniquilamento de povos e culturas originárias.

O sistema-mundo moderno é capitalista e colonial; a América é o centro desse sistema-mundo e sua colonização levou, já no século XVI, à discussão sobre a natureza do homem, em especial, a do indígena (negro da terra) na Modernidade. O processo de colonização espanhol foi muito peculiar e à medida que explorava o interior do continente americano, o colonizador defrontou-se com culturas andinas extremamente sofisticadas, como o império Inca.

Na década de 1920, Mariátegui antecipa a crítica ao eurocentrismo e ao sistema mundo-colonial como extensão da empresa capitalista, propondo uma revolução de natureza indoamericana, contra os mecanismos de dominação do capital. Se, para alguns críticos<sup>48</sup>, ao valer-se do pensamento marxista, Mariátegui já estaria caindo em contradição, uma vez que Marx escreveu para um contexto europeu, em nossa opinião, esse tipo de crítica não merece prosperar. Afinal, o cabedal teórico do Marxismo é a possibilidade de abertura para que os oprimidos possam falar; uma forma do *Outro* se fazer presente através de uma práxis revolucionária.

---

<sup>48</sup> LANDER, Edgardo. *Marxismo, Eurocentrismo Y Colonialismo*.

Mariátegui inicia um diálogo entre a reflexão<sup>49</sup> indoamericana e o Marxismo. Ambos são vítimas e lutam contra o mesmo inimigo: o sistema mundo colonial-capitalista. Ao colocar o problema indígena na centralidade revolucionária, Mariátegui abre uma nova perspectiva reflexiva para o Marxismo, inserindo o proletário latino-americano mestiço, negro e indígena. John Kennedy Ferreira, em dissertação apresentada à PUC/SP, explica que, ao invocar o Comunismo agrário inca na sua reflexão, Mariátegui busca encontrar uma referência pré-capitalista de práticas coletivistas:

Se a ação de Lênin pautou como movimento transformar a questão agrária em questão dos camponeses sociais revolucionários, através de uma via americana no campo, Mariátegui formulou a tese de pautar a questão agrária como questão indígena, objetivando o incentivo ao cooperativismo. (FERREIRA, 2008, p.36)

Mariátegui invoca o Comunismo agrário inca como uma experiência humana singular, capaz de servir de inspiração para a experiência comunista latino-americana. O materialismo histórico-dialético exige que os movimentos revolucionários tenham vida própria e não sejam apenas cópias de experiências anteriores. Por isso, o Marxismo de Mariátegui mostra-se tão singular. Ele não busca reproduzir um império inca na Modernidade e, sim, extrair aprendizados dos hábitos cooperativistas indígenas pré-coloniais, para a construção da sociabilidade comunista latino-americana.

Mariátegui não acreditava no etapismo marxista, defendido pela Terceira Internacional Comunista e difundido pelo stalinismo, no qual o desenvolvimento de uma etapa democrática nacional e antifeudal seria necessário para a revolução na América Latina. Para Mariátegui, a insurgência contra as práticas imperialistas e latifundiárias levariam diretamente à revolução comunista, e o caminho possível a seguir-se estava nas tradições comunitárias indígenas. Devido a essa radical interpretação do Marxismo, Mariátegui foi taxado de romântico e idealista por intelectuais marxistas da época:

Na verdade, o romantismo, isto é, o protesto cultural contra a civilização capitalista moderna em nome de valores ou imagens do passado pré-capitalista – uma visão do mundo complexa e heterogênea, que se

---

<sup>49</sup> Este tipo de reflexão será desenvolvido ao longo do século XX, através da Teoria da Dependência, da Teoria da Subalternidade, dos autores Pós-Coloniais e posteriormente os teóricos Decoloniais.

desenvolve a partir de Jean-Jacques Rousseau e chega até nossos dias -, está presente no próprio pensamento de Marx e na obra de autores marxistas importantes. Por exemplo, em sua carta de 1881 à revolucionária Vera Zasulitch, Marx insistia na importância das comunidades rurais tradicionais - a *obshchina* - para o futuro do socialismo na Rússia. Em sua opinião, a abolição revolucionária do czarismo e do capitalismo nesse país poderia permitir “o retorno (*Rückkehr*) da sociedade moderna ao tipo ‘arcaico’ de propriedade comunal, ou melhor, “a um renascimento do tipo de sociedade arcaica de forma superior”. Um renascimento que integraria, portanto, todas as conquistas técnicas da civilização europeia. (LOWY, 2011b, p.9)

No clássico *Sete Ensaios da Interpretação da Realidade Peruana*, Mariátegui afirma que a independência peruana, que culminou na instituição da República, não levou à extinção das relações semifeudais e ainda conservou o *gamonialismo*<sup>50</sup>, política aristocrata e centralizadora altamente autoritária. Essas práticas coloniais se mantiveram presentes na República Peruana, em detrimento dos interesses da grande população indígena. A revolução implantou as diretrizes burguesas e apenas arrefeceu a herança semifeudal andina:

A classe latifundiária não conseguiu se transformar em uma burguesia capitalista, dirigente da economia nacional. A mineração, o comércio, os transportes, se encontram nas mãos do capital estrangeiro. Os latifundiários se contentaram em servir como intermediários a esse, na produção de algodão e açúcar. Esse sistema econômico manteve, na agricultura, uma organização semifeudal, que se constitui na maior dificuldade para o desenvolvimento do país. (MARIÁTEGUI, 2010, p.47)

As práticas coloniais da República Peruana obstaculizaram o desenvolvimento de uma burguesia liberal vinculada ao espírito capitalista. A emancipação republicana manteve os grandes latifúndios e a manutenção da posse da terra pelos *gamonales*, perpetuando o semifeudalismo agrário. Por isso, Mariátegui afirma que o problema da terra é, na verdade, o problema indígena<sup>51</sup>, da classe de despossuídos.

O latifúndio agrário sustenta o regime político e administrativo de uma nação, inviabilizando a prosperidade democrática. Mariátegui defende que a Revolução deve

---

<sup>50</sup> “O gamonialismo inevitavelmente invalida toda lei ou ordenamento de proteção indígena. O fazendeiro, o latifundiário é um senhor feudal. Contra sua autoridade, favorecida pelo ambiente e pelo hábito, a lei é impotente. O trabalho gratuito está proibido por lei e, no entanto, o trabalho gratuito, e até o trabalho forçado, sobrevivem no latifúndio.” (MARIÁTEGUI, 2010, p.55)

<sup>51</sup> MARIÁTEGUI, 2010, p.68.

ser feita pelas classes camponesas e indígenas: os despossuídos da terra. Assim, ele inaugura uma via extremamente original para o pensamento marxista.

Essa proposta revolucionária camponesa e agrária já possui raízes no final do século XIX, no marxianismo. Na correspondência de Marx com a revolucionária russa Vera Zalulitch, Marx sugere uma transição da comuna russa do *mir*<sup>52</sup>, rumo ao socialismo. Mariátegui segue na mesma linha de raciocínio. Possivelmente, ele não teve acesso a tais cartas, pois foram reveladas tardiamente. Porém, sua proposta é altamente inovadora e está em sintonia com os escritos do velho Marx<sup>53</sup>.

Mariátegui trouxe um novo sujeito político para o Marxismo e vinculou a questão agrária a esse ator. O Comunismo inca é uma forma histórica de organização social, que expõe os elementos de um socialismo prático, e representa a descoberta de uma via não europeia para se racionalizar as questões sociais, através de uma prática revolucionária. Em Mariátegui, o Marxismo se universaliza de forma radical.

Enquanto a conquista espanhola foi erigida com a destruição da economia inca e a instituição dos regimes de servidão, no caso do Peru, os indígenas foram integrados, após a independência peruana, como força de trabalho, na mineração de salitre e guano, piorando ainda mais suas condições de vida. Em meio a tal contexto, o poder político no Peru tentava se inserir na economia global:

O guano e o salitre, antes de tudo, cumpriram o papel de criar um comércio ativo com o mundo ocidental num período em que o Peru, mal situado geograficamente, não dispunha de grandes meios para atrair ao seu solo as correntes colonizadoras e civilizadoras que já fecundavam outros países na América indo-ibérica. Esse comércio colocou nossa economia sob o controle do capital britânico, ao qual, em decorrência das dívidas contraídas com a garantia dos dois produtos, tivemos mais tarde que entregar a administração das estradas de ferro, ou seja, as próprias molas da exploração de nossos recursos. (MARIÁTEGUI, 2010, p.40)

O caudilhismo militar e o fortalecimento aristocrático, que se consolidaram após a independência do Peru, fizeram, da experiência republicana, algo impossível, sob o ponto de vista da propriedade da terra. Assim, prevaleceu a valorização do latifúndio e do individualismo, em detrimento dos interesses sociais. Ao discutir o problema do

<sup>52</sup> Comunidades camponesas russas onde a terra pertencia a todos e sua administração era baseada em princípios cooperativistas.

<sup>53</sup> MARX, Karl. *Luta de Classes na Rússia*. 1ªed. São Paulo: Boitempo, 2013a.

índio na República, Mariátegui depara-se com a questão agrária, que surge como um desdobramento concreto dos movimentos sociais.

O grande legado a ser absorvido com a perspectiva concreta do Marxismo latino-americano de Mariátegui reside na busca pela vitalidade dos movimentos de insurgência e revolução, contra a atual expansão destrutiva do capitalismo e os novos mecanismos de acumulação primitiva. Mariátegui ensina que se deve buscar as alternativas revolucionárias na *práxis* coletiva e nas lutas concretas, no interior do próprio sistema. O movimento dialético real abre caminhos para se buscar uma nova função para o Direito, e a questão agrária possui uma dimensão histórica fundamental, sob os olhos do Marxismo latino-americano.

Ressalta-se que o objetivo desta tese é analisar a propriedade fundiária e a possibilidade de uma ruptura com os seus pressupostos modernos, rumo a uma revolução sistêmica. Nesse percurso, partimos da crítica ao Direito burguês de origem marxiana e marxista e mostramos como o direito de propriedade se mostra apenas como um instrumento de dominação na Modernidade.

A fim de buscar novos horizontes para o pensamento insurgente, serão investigadas, no próximo capítulo, as relações entre o direito de propriedade e a terra no Brasil. Diante do propósito de encontrar alternativas viáveis para a deslegitimação do modo dominante de se pensar a questão agrária, a análise e exposição da questão da propriedade da terra no Brasil mostra-se essencial.

### 3- A INVENÇÃO MODERNA DA PROPRIEDADE E AS ORIGENS DO LATIFÚNDIO NO BRASIL

Neste capítulo, pretende-se investigar a formação do instituto da propriedade na Modernidade, em especial, no contexto brasileiro. A partir de um recurso metodológico histórico-dialético, partimos da formação mitológica da propriedade e dos vários sentidos que o Direito lhe atribuiu na Modernidade. A intenção é compreender as peculiaridades da propriedade burguesa e as limitações que ela impôs à compreensão da terra como espaço e recurso coletivo e/ou comum.

Em relação à formação da propriedade no contexto brasileiro, primeiramente será investigada a formação e a consolidação do instituto português da *sesmaria* no Direito colonial e todas as implicações desse instituto, na compreensão da terra no Brasil. Com a abolição do instituto das sesmarias, em 1822, houve uma ausência de dispositivos legais para regular propriedade no país. Isso fez com que o período posterior fosse conhecido como “regime de posses”. No ano de 1850, foi editada a Lei 601, conhecida como a “Lei de Terras”. Esse diploma legislativo foi responsável por instituir o ideal moderno de propriedade fundiária no sistema jurídico brasileiro.

A partir do marco histórico da Lei de Terras e toda a construção normativa posterior, este trabalho busca refletir sobre certas subjetividades que compõem a discussão fundiária, como a função social da terra e os movimentos de luta pela terra no Brasil.

Portanto, este capítulo tem o propósito de definir os contornos históricos da formação da moderna propriedade fundiária no Brasil. Nesse constructo, a finalidade é aprimorar o entendimento acerca da questão agrária e as lutas sociais que a contornam. Entendemos que o projeto revolucionário de uma autêntica sociedade pós-capitalista deve ter, como meta, a superação da sociabilidade burguesa e de todos os seus instrumentos de coerção, dominação e expropriação, entre eles, a ficção jurídica da propriedade fundiária.

### 3.1 A origem da propriedade fundiária moderna

Na Modernidade, a propriedade se absolutizou<sup>54</sup>. Essa afirmação do jurista italiano Paolo Grossi demonstra a forma como o conceito de propriedade adquiriu uma tipologia e organização próprias no sistema jurídico moderno.

Se a Modernidade instituiu novos procedimentos e instituições jurídicas, complexos mecanismos de dominação e exclusão também foram institucionalizados. A lógica binária do *nós versus eles*, *civilização e barbárie*, *metrópole e colônia* representa as diretrizes de atuação do sistema-mundo e tópicos recorrentes do modo de ação moderno.

A Modernidade consolidou-se como uma retórica acumulativista, que culminou na deflagração de uma série de conflitos, como as lutas pelo direito à terra de vários movimentos insurgentes, a busca hercúlea pela justiça social, o direito à diversidade e o reconhecimento jurídico das comunidades tradicionais e dos direitos dos povos originários.

Nesse cenário, prevalece o império do individualismo; a propriedade é vista como um fim em si mesma. Há um desprezo às culturas tradicionais e às práticas coletivas que se distanciam de uma visão na qual tudo e todos são mercadoria, representado por políticas de segregação. A propriedade privada é a essência do modo de sociabilidade capitalista, instituída a partir de uma lógica operacional espoliadora e voraz.

A Modernidade incutiu no senso comum a ideia do direito de propriedade como um recurso jurídico, capaz de assegurar um mínimo existencial de bens materiais, a fim de garantir a vida em sociedade, ou melhor, a vida “digna” como consumidor e proprietário, senhor de terras e coisas. Dentre desse paradigma, um vasto rol de objetos de espoliação foram instrumento do apetite voraz da modernidade, com a usurpação da natureza e dos bens comuns. Incluem-se, nessa conjuntura, as ideologias que evidenciam o homem como um ser superior à natureza. Esses são

---

<sup>54</sup> “Absolutismo Jurídico significa uma civilização jurídica que perde (ou diminui muito) a percepção da complexidade; uma civilização jurídica que se tornou uma ordem simples, extremamente coerente em suas linhas essenciais, forte em uma lógica rigorosa, mas muito pouco sensível ao devir, e sobretudo, à mudança.” (GROSSI, 2005, p.130)

apenas alguns desdobramentos da racionalidade pregada pelo sistema-mundo moderno.

O direito de propriedade, instituto sensível às pretensões modernas, consolida-se, assim, como um bem singular; um direito inato ao homem, e um mecanismo de regulação social, existente através das ordens jurídica, política e econômica. Na Modernidade, temos a ascensão do direito de propriedade e a transformação da terra em propriedade fundiária; algo capaz de gerar renda e valor de uso ao seu detentor, o sagrado proprietário. Em síntese, temos, nesse movimento, o avanço da ideologia capitalista, responsável por transformar a terra em mercadoria.

A Modernidade operou uma mudança de mentalidade política que foi responsável por revolucionar as estruturas sociais dos séculos vindouros. Essa nova organização política foi influenciada por pensadores dos séculos XVII e XVIII e proporcionou a formação do Estado como ordem jurídica pré-estabelecida e soberana, dotada de força coercitiva. A natureza e a terra passam a ser instrumentos disponíveis e descartáveis, em que a intervenção humana é necessária.

Consolida-se a ideia de que a terra e a natureza fornecem matérias-primas inesgotáveis para o progresso humano; o homem possui o poder de adaptar e modificar o meio em que vive. As estruturas sociais agora são reguladas por dispositivos autossuficientes, Constituições, Códigos e uma série de reducionismos de complexidade comportamental normatizada. A mitologia da lei moderna assim se apresenta:

A modernidade transformada em nova ordem capitalista realizou o sonho de constituir a sociedade civil, antítese da sociedade de natureza, de forma jurídica, com uma Constituição e com um Código Civil. A partir daí, as atitudes humanas que parecessem com a natureza, que aproximassem os seres humanos dos animais, haveriam de ser punidas como crime. O capitalismo não precisou mais da ética para reprimir atitudes chamadas antissociais, bastou a lei. (SOUZA FILHO, 2017, p.25)

Antes de analisarmos a propriedade dentro daquilo que denominamos mitologia jurídica da Modernidade, é preciso fazer breves apontamentos a respeito da noção pré-burguesa ou pré-capitalista dessa mesma propriedade. Seguindo a influência pachukaniana, nos escombros da velha ordem, buscamos encontrar os resquícios de um Direito que ainda não se instituiu.



No período antigo, encontramos algumas perspectivas singulares sobre aquilo que se compreende como propriedade, visão ainda distante da acepção moderna e do modelo romano germânico. Na Grécia antiga, por exemplo, Platão, na *República*<sup>55</sup>, defende que a propriedade é um instituto comunitário, que deve ser compartilhado por toda a sociedade, assim como a família e o Estado. Cabe a uma casta de guardiões com poderes diferenciados usufruir do poder de direção do Estado, mas, estes vão possuir apenas o necessário para viver.

Contestando a visão comunitária de Platão, Aristóteles<sup>56</sup> defendia a propriedade como uma instituição legitimada pela razão, vinculada à virtude do cidadão na sociedade. Olinto Menezes, na sua tese de doutorado sobre o perfil da propriedade, apresentada à Universidade de Brasília, demonstra que os bens seriam elementos indispensáveis à convivência e à harmonia na *polis*. Essa diferença de horizontes, entre Platão e Aristóteles, seria a responsável por inaugurar uma dicotomia no pensamento filosófico ocidental:

Essas diferenças de concepção entre dois filósofos atenienses marcaram o curso do pensamento ocidental nos dois milênios seguintes, ao longo dos quais os teóricos políticos e os filósofos tomam posição entre um idealismo ético platônico, que destaca os potenciais benefícios decorrentes da extinção da propriedade privada, e o realismo utilitário, de extração aristotélica, que aceita a propriedade privada, devidamente regulamentada, como uma titularidade patrimonial indispensável à vida. (MENEZES, 2009, p.23)

Instaura-se uma preocupação no mundo ocidental, acerca de um sistema protetivo de bens materiais e, por conseguinte, da propriedade. Podemos encontrar, na organização normativa do sistema romano, os contornos metodológicos que influenciam o direito privado até os dias atuais.

Para os romanos, a propriedade se constitui como *dominium* (propriedade absoluta), estruturada a partir da propriedade comunal. No sistema romano, expandiu-se a propriedade privada, a partir da noção de *dominium*, mas, este limitava o acesso à terra para vários segmentos sociais. Assim, fazia-se um contraponto do *dominium* frente às perspectivas do *res nullius* (coisas de ninguém), *res communis omnium* (coisa pertence a todos em comum) e *res publicae* (coisas pertencentes à sociedade)<sup>57</sup>. Com

<sup>55</sup> PLATÃO, *A República*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

<sup>56</sup> ARISTÓTELES. Política. In: *Obras Completas*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

<sup>57</sup> MATTEI; CAPRA, 2018, p.85.

a codificação de Justiniano (*Corpus Iuri Civilis*) e a tentativa de organização de um sistema jurídico, centrado no poder e nas prerrogativas pessoais do cidadão, a ideia de propriedade, como uma lei natural e imune às interferências externas, floresce, começando a se afirmar um novo paradigma no mundo ocidental.

No mundo medieval, as discussões políticas e jurídicas possuíam uma vinculação direta ao paradigma teológico, que regia os vários aspectos da vida social. A propriedade passa a ser objeto de preocupação dos teóricos medievais e sua existência é alvo de embates religiosos. A pobreza, como caridade e princípio cristão, frente ao crescente poder político e econômico do papa, marca os entraves acerca dos bens materiais e da propriedade. Nesse sentido, célebre é o relato literário do período, feito pelo escritor italiano *Umberto Eco*, no romance *O Nome da Rosa*<sup>58</sup> – retrato magistral do conflito entre a pobreza dos franciscanos e a opulência dos beneditinos e da inquisição.

A propriedade privada no contexto medieval é uma categoria jurídica costumeira e estritamente vinculada aos pactos de lealdade e servidão, em que o senhor das terras exerce um domínio político e econômico, de viés autoritário, sob aqueles que ocupam as terras que lhes são de direito.

Com a cisão moderna em 1492 e o início de uma nova era na história humana, período de conquistas, espoliação, dominação e exclusão de povos e terras do além-mar, a noção medieval de propriedade, vinculada à titularidade de terras cedidas pelo poder soberano, passa a ter vida e existência própria. A ideia de propriedade passa a ser associada, cada vez mais, a um objeto de especulação, renda e autonomia patrimonial.

Entretanto, é na Modernidade que a propriedade ganha um aspecto individualista e absoluto, assim como expõe Paolo Grossi:

Destes alicerces especulativos nasce aquela visão individualista da propriedade que comumente chamamos de a “propriedade moderna”, um produto histórico que, por ter se tornado bandeira e conquista de uma classe inteligentíssima, foi inteligentemente camuflado como uma verdade redescoberta e que, quando os juristas, tardiamente, com as análises revolucionárias e pós-revolucionárias na França, com os pandectistas na Alemanha, traduzem com o auxílio do instrumental técnico romano, as instituições filosóficas-políticas em regras de direito e organizam-nas, de respeitável consolidação histórica se deformou em conceito e valor: não o produto de uma realidade mutável tal como

<sup>58</sup> ECO, Umberto. *O Nome da Rosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

foi se cristalizando, mas o cânone com o qual medir a mutabilidade da realidade. (GROSSI, 2006, p12)

A experiência jurídica moderna se traduz no grande legado da mentalidade proprietária e principalmente no artifício da lei como recurso abstrato e autoritário da vontade soberana. A lei sacraliza o Direito, torna-o místico e mitológico. A mitologia jurídica da Modernidade constrói o Direito como uma entidade ideologicamente motivada na vontade soberana, nos atributos da generalidade, legalidade e segurança; um fundamento místico de autoridade, devido à forma e ao conteúdo.

A modernidade, como projeto de poder e dominação, ampara-se nas instituições jurídicas e no “poder místico da lei”, para consolidar a força expropriatória do *capital*. Através dos métodos de acumulação primitiva, como os *cercamentos ingleses*, a *dominação colonial* e os direitos de natureza burguesa-liberal, culminando na pretensa estabilidade jurídica dos movimentos de codificação do século XIX, a mitologia jurídica da modernidade foi sendo escrita.

Nesse contexto, instauram-se categorias jurídicas sólidas e estáveis, tornando, previsíveis, as complexas relações sociais. Surge o império do Direito e todo o seu arcabouço de princípios, normas, diplomas legislativos de todas as estirpes; regras autoritárias e obrigatórias dispostas num senso incomum de proteção aos bens materiais e imateriais, consubstanciando o direito natural e inato do homem à propriedade:

Vistos através de uma lente jurídica mais vigilante e mais penetrante, estes magníficos edifícios vazios erguidos pela cultura moderna (lei, legalidade, segurança jurídica) pareceriam merecedores de serem guardados, mas precisando de conteúdos adequados, que fossem apropriados a legitimá-los não somente do ponto de vista formal. (GROSSI, 2005, p.51)

O projeto moderno de acumulação e poder, aliado à instituição do Direito como ordem coercitiva dotada de poder soberano, será um dos grandes artifícios do lado obscuro da modernidade. A monopolização da terra e o caráter sacro que a mesma adquiriu impulsionaram a modernidade capitalista a abandonar a posse fundiária de natureza feudal das terras comuns, rumo à concepção de propriedade privada como mercadoria negociável. Ao abolir os regimes feudais de domínio e servidão, o

capitalismo deu o grande salto para a propriedade fundiária tornar-se objeto de negócios e direitos:

A partir do século XVII, com as revoluções inglesa e holandesa, a transformação das formas de propriedade e o surgimento de uma nova divisão entre público e privado tornaram-se assunto delicado. A Revolução Francesa sacralizou constitucionalmente a propriedade, considerada, dentro do espírito liberal revolucionário, o fundamento e a garantia da liberdade individual do cidadão, e a dessacralizou em seguida, tornando oponível a ela o direito à existência, em especial no momento em que se estabeleceu um teto máximo para o preço do pão e dos produtos de primeira necessidade, imposto sob a ascensão dos *san-cullotes* no Ano II. (BENSAID, 2017a, p.37)

Na modernidade capitalista, a propriedade privada adquire um novo sentido, um fundamento para a autonomia individual do homem e a possibilidade de apropriação privativa dos meios de produção. A nova acepção em relação ao conceito de propriedade legou à sociedade uma nova pessoa, o homem proletarizado: aquele que, ausente de meios de subsistência, teve que se dirigir ao mercado e oferecer o seu corpo como mercadoria, a sua força de trabalho em troca de salário e “dignidade”.

Podemos encontrar a representação dessa mentalidade liberal no filósofo inglês John Locke, autor central para se discutir o liberalismo moderno. Locke expôs a necessidade de se proteger a propriedade como um direito natural intrínseco ao homem. O individualismo possessivo de Locke enxerga o trabalho como mecanismo de valoração da natureza e, em especial, a terra como um instrumento capaz de produzir valores e patrimônio. Na ascensão do capitalismo moderno liberal, surge a ideia de submeter tudo e todos à vontade humana, materializada no contrato social da sociedade civil.

Locke ampara-se na ideia de que a propriedade de si próprio e de suas capacidades proporciona ao homem a emancipação, em relação à vontade de *outrem*. A liberdade e a humanidade devem ser definidas em função do direito à propriedade. No clássico estudo *Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*, C.B. Macpherson foi preciso, ao afirmar:

O indivíduo não era visto nem como um todo moral, nem como parte de um todo social mais amplo, mas como proprietário de si mesmo. A relação de propriedade, havendo-se tornado para um número cada vez maior de pessoas a relação fundamentalmente importante, que lhes determinava a liberdade real e a perspectiva real de realizarem suas plenas potencialidades, era vista na natureza do indivíduo. Achava-se que o indivíduo é livre na medida em que é proprietário de sua pessoa

e de suas capacidades. A essência humana é ser livre da dependência das vontades alheias, e a liberdade existe como exercício de posses. (MACPHERSON, 1979, p.15)

A sociedade civil vai se constituir como uma organização de indivíduos livres, que se relacionam como proprietários numa troca constante de mercadorias. O Estado atua como garantidor da ordem e dispõe de um eficiente instrumento para a imposição da sua vontade, o Direito.

No *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, de John Locke, escrito no calor da Revolução Gloriosa, encontramos a teorização do indivíduo como ser livre e proprietário de sua pessoa e de suas capacidades. O homem possui a capacidade de aplicar o seu trabalho livremente à natureza e, assim, adquirir o domínio privado dos bens que angariar.

A questão da propriedade, em Locke, pode ser dimensionada em duas formas: a) Propriedade em sentido amplo: como a vida, a liberdade e os bens dos indivíduos e b) Propriedade em sentido estrito: compreendendo o domínio do indivíduo sobre as terras e os bens<sup>59</sup>. Esses dois sentidos, prescritos por Locke em relação à propriedade, possibilitam dizer que, na sociedade civil, existem duas classes de proprietários; ambos submetem-se à vontade do governo e podem ser considerados cidadãos em sentido amplo, mas, apenas os proprietários plenos (sentido estrito), aqueles que exercem o domínio sobre terras e bens, podem exercer controle sobre o governo.

Para o contratualismo de Locke, os direitos desiguais, oriundos do Estado de natureza, transmutam-se para o Estado civil e concedem benefícios políticos aos indivíduos proprietários:

Vimos como Locke, levando para os postulados do Segundo Tratado as suposições implícitas da diferenciação por classes quanto à racionalidade e aos direitos (deduzidas de sua compreensão de sua própria sociedade), chegou a uma ambígua teoria da cidadania diferenciada da sociedade civil, uma teoria que justificava um estado de classes partindo dos postulados de igualdade de direitos naturais. A ambiguidade quanto à cidadania ocultava (do próprio Locke como sugeriu) a contradição do seu individualismo, no qual a plena individualidade para alguns era produzida pelo consumo da individualidade dos outros. Locke não podia ter consciência de que a

---

<sup>59</sup> MARTINELLI, 2009, p.29.

individualidade que advogava era ao mesmo tempo a negação das individualidades. (MACPHERSON, 1979, p.273)

No instante em que o liberalismo advoga a tese de que todos são livres e iguais e o indivíduo proprietário é o motor de impulso da sociedade, dialeticamente, os atributos da cidadania passam a ser negados a uma maciça classe da população. Locke teorizou sobre a propriedade vinculando-a ao exercício da cidadania na sociedade civil; sua defesa sobre a acumulação ilimitada de bens no seio do capitalismo é uma ode à razão expansionista e privatista, que se instaura na Europa moderna. Se o exercício da cidadania era um atributo do sujeito proprietário, as classes pauperizadas, que não gozavam das prerrogativas proprietárias, encontravam-se numa situação de vulnerabilidade frente ao Estado<sup>60</sup>.

A teoria liberal encontra, na obra de John Locke, o sopro inspirador moderno. Versando sobre a propriedade, Locke insere-a numa ampla discussão, responsável por agrupá-la a novas pautas, como o direito à vida e à liberdade. A importância de sua filosofia política, para a construção do Direito na era moderna, é de suma importância, como afirma Lucas de Alvarenga Gontijo:

Dessa forma, solidifica-se uma forma de pensar a vida política e consequentemente, uma forma de pensar o direito - nos termos desenvolvidos e postos efetivamente em prática na segunda metade do período moderno, ou seja, Locke ultrapassa a cosmovisão de seu tempo; ele projeta-se além do século XVIII. (GONTIJO, 2019, p.91)

No contexto de formação do capitalismo, a massa camponesa foi afastada dos meios de produção e tonou-se um potente exército laboral na consolidação da Revolução Industrial, impulsionando o desenvolvimento do capitalismo industrial inglês. O processo de consolidação da propriedade privada fundiária pregou o chamado “melhoramento” absoluto da terra, com a mesma, agora, cercada e demarcada, podendo ser cultivada ou devastada em prol dos interesses humanos.

---

<sup>60</sup> “A motivação de busca que alinha Locke neste estudo histórico sobre a evolução dos pensamentos que fundam a Modernidade é, justamente, demonstrar que sua percepção empirista e liberal galgou inúmeros degraus para a ascensão da doutrina positivista, firmada mais de um século depois de sua morte. O pensador inglês supera as limitações dogmáticas ainda remanescentes da era medieval, a deixar caminho aberto – ou melhor, a deixar a mente limpa - para escrever a doutrina do liberalismo como sopro inspirador da era moderna.” (GONTIJO, 2019, p.88)

Como já demonstrado no capítulo primeiro, esse violento processo de expropriação separou o trabalhador dos meios de produção da terra e foi responsável por formar, nos meios urbanos, um corpo de indigentes e desocupados, que seriam obrigados a trabalhar, sob pena de coerção estatal, além de instituir a formação de duas classes sociais bem segmentadas: os proletários e os burgueses. Marx denomina esse processo, no capítulo 24 d' *O Capital I*, de *acumulação primitiva/acumulação originária*. Ocorre que esse processo reformulou-se, mas ainda se mantém na expansão do capitalismo neoliberal. Os cercamentos levaram a população rural às cidades, ocasionando um violento processo de proletarização.

Marx, ao analisar a propriedade burguesa, demonstra que a cisão moderna entre público e privado, indivíduo e sociedade, é especialmente responsável por inserir a propriedade no âmbito privado, como também fez, do trabalhador, sujeito de direitos, livre e negociável; um sujeito capaz de alienar a sua força de trabalho. O processo de cercamento segregou uma massa camponesa carente de meios de subsistência. Essa massa de pauperizados foi buscar, nas florescentes indústrias inglesas da época, oportunidades de trabalho, em troca de um irrisório salário para poder sobreviver.

A essência da propriedade privada está nas suas subjetividades. O direito burguês a instituiu como um direito absoluto e exclusivo, dado ao seu titular, para que este exerça um poder soberano sobre a coisa determinada. Nesse sentido, o Código Civil Francês é didático ao tratar o assunto, quando assim menciona, no art.544, *“propriedade é o direito de desfrutar e dispor das coisas da maneira mais absoluta, desde que não faça uso delas proibidas por lei”<sup>61</sup>*.

Dessa forma, retomamos as conclusões pachukanianas: apenas com o surgimento do capitalismo é possível falar da propriedade privada nos moldes atuais, em que os proprietários são sujeitos de direito e podem negociar livremente no mercado, exercendo a autonomia da vontade. Os cercamentos impulsionaram o surgimento dessa nova ideia de propriedade e tais métodos de espoliação ainda são responsáveis por expulsar povos e comunidades de suas terras ancestrais, devido à falta ou deficiência de algum título jurídico. O Direito e as suas ficções tornam-se

---

<sup>61</sup> La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements. (Código Civil Francês/1804)

instrumento das classes dominantes para o exercício da sua vontade; eis a grande lição da Modernidade!

O capitalismo fez, da terra, uma mercadoria, com valor negociável, alvo de trocas em dinheiro e especulação. Assim, seu valor de uso e sua utilidade não adquirem prevalência sobre seu valor de troca. No capitalismo, a função da terra não é apenas dar utilidade à existência humana e, sim, tornar-se uma mercadoria que se pode vender, trocar ou acumular.

Na lógica capitalista, a terra nua e pura é muito valiosa; seu espaço vazio pode ser preenchido a qualquer instante e se valoriza perpetuamente. Qualquer obstáculo a essa lógica, como a natureza a ser preservada e a ocupação por povos originários ou comunidades tradicionais, representa situações que devem ser combatidas ativamente. O ex-presidente da FUNAI e professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Carlos Frederico Marés de Souza Filho, em diversas obras nos provoca a reflexão:

A terra, no capitalismo, tem seu valor independente do uso, mas para que haja uso, isto é, produção de mercadorias. Como a terra não transfere o seu valor para as mercadorias produzidas, ela passou a ser uma mercadoria em si, com tanto mais valor quanto mais vazia estiver. Por isso os povos das florestas, as populações que usam a terra segundo suas tradições coletivas, a natureza viva, as plantas e os animais, e as suas edificações protegidas como patrimônio cultural, são considerados entraves, obstáculos para a livre comercialização da terra. (SOUZA FILHO, 2015, p.70)

Na sociedade burguesa, o homem proprietário tem a sua liberdade e o exercício da vontade assegurados, enquanto os não-proprietários dependem da vontade alheia para a manutenção da sua existência. Resta, a eles, submeterem-se ao mercado como mercadorias, a fim de adquirir certa estabilidade existencial. Na Modernidade, inaugurou-se uma noção singular do direito de propriedade e, principalmente, uma nova relação do homem com a terra foi sendo construída, agora transformada em propriedade fundiária, mercadoria objeto de acumulação ilimitada. No próximo item, vamos analisar como o direito de propriedade foi inserido no Brasil e quais foram os seus desdobramentos na afirmação do modo de produção capitalista no país.



### 3.2 O direito colonial e o regime de sesmarias no Brasil

O desenvolvimento da apropriação da terra no Brasil tem as suas origens num processo violento de expulsão e dominação de povos nativos. Soma-se a isso os horrores da escravidão indígena e negra, responsável por configurar uma estrutura agrária voltada para o mercado externo de bens primários e a manutenção de grandes latifúndios<sup>62</sup>.

A história da propriedade fundiária no Brasil compreende o exame das várias limitações à aquisição da propriedade, que se desdobraram na ascensão da ocupação e da posse como único mecanismo de acesso à terra, para um grande contingente populacional. A história do Brasil é marcada pela instituição de mecanismos de exclusão, impossibilitando vários cidadãos de terem acesso à propriedade fundiária, ou que esse acesso seja restrito e vigiado.

Desde o período colonial, a posse precária, o assentamento e a ausência de títulos legitimados de propriedade são obstáculos à plena realização do acesso à terra como forma de subsistência e integração social. No presente, a terra ainda é foco de conflitos de várias matizes, bem como instrumento de especulação e renda fundiária.

Analisar a história do direito da propriedade fundiária no Brasil pressupõe observar a evolução das formas jurídicas não absolutas, rumo ao atual modelo moderno liberal. Todavia, urge que, primeiramente, visitemos, na forma jurídico-medieval da *sesmaria* portuguesa, as origens da noção de propriedade fundiária, introduzida no ideário jurídico colonial.

A sesmaria é uma forma de apropriação da terra criada por Dom Fernando I, no ano de 1375, em Portugal. Trata-se de um instituto agrário, elaborado para dar

---

<sup>62</sup> “A palavra latifúndio já era utilizada na Roma antiga para designar “uma grande área de terra sob a posse de um único proprietário”. Tomando em âmbito mundial, a aplicação do adjetivo “grande” varia de acordo com a realidade de cada país. Tomemos como exemplos extremos o Japão e o Brasil. No Japão, que é um país pequeno e superpovoado, uma propriedade que tenha mais de cem hectares pode ser classificada como latifúndio. Já no Brasil, um país muito grande e relativamente pouco provado, o latifúndio pode ser uma propriedade com mais de 5 mil hectares, se estiver localizada na Amazônia, ou, no outro extremo, de 500 hectares, se estiver situado no Rio Grande do Sul. Tudo depende das características de cada região. No caso brasileiro, o nome foi classificado em lei pelo Estatuto da Terra, de 30 novembro de 1964, para designar as grandes propriedades improdutivas.” (MORISSAWA, 2001, p.13)

uma resposta à grave crise de abastecimento e à queda das taxas demográficas em Portugal, após o surto de peste negra de 1348.

Na sesmaria, o sesmeiro tem o dever de cultivar a terra e a inobservância dessa obrigação possibilita a revogação do título sesmarial. Em síntese, a sesmaria consistia na concessão de domínio de uma gleba de terra, feita pela coroa portuguesa com a exigência de se manter o cultivo e o uso racional da terra, sob pena de reversão da concessão.

A sesmaria é uma figura jurídica *sui generis*, uma vez que a função dada à terra é o elemento central para a sua concessão. No momento de sua criação, passa, ao largo, o pensamento absoluto em relação à propriedade, como faculdade de usar, gozar e dispor do bem como bem quiser – perspectiva que será adotada alguns séculos mais tarde, no modelo burguês liberal da propriedade. A chave para se compreender o regime sesmarial português é a obrigatoriedade do cultivo:

O princípio da efetividade reveste-se, entre nós, luso brasileiros, da fórmula da obrigatoriedade do cultivo, fundamento jurídico que condiciona certos modos de apropriação da terra. É nas formas que, em Portugal, assumem as plúrimas propriedades, que encontraremos a matriz de nossos estudos sobre a formação, no direito brasileiro, d' "A" propriedade singular, moderna, absoluta, que traz consigo a posse como sua sombra. (VARELA, 2005, p.19)

A sesmaria portuguesa estruturou-se na obrigatoriedade do cultivo, a fim de combater a crise de gêneros alimentícios que assolou Portugal no medievo. Ao conceber esse instituto, a administração lusa procurava dar uma melhor viabilidade produtiva às terras do reino. A sesmaria é, portanto, uma resposta jurídica às crises agrícolas e demográficas vivenciadas pelo país.

Quando as terras concedidas pela coroa não adquiriam a devida finalidade, as mesmas poderiam retornar ao patrimônio real; daí a origem do termo *terras devolutas*. Dessa forma, a *Lei* de sesmarias portuguesa tem a sua natureza jurídica alocada em costumes do período, em que o rei distribui terras entre seus súditos, com a obrigatoriedade de cultivo e o domínio útil dos bens com a finalidade de promover a produtividade agrícola.

Laura Beck Varela, num estudo sobre o tema, demonstra como, no sistema jurídico português, as sesmarias foram incorporadas e disciplinadas pelas ordenações

régias (Afonsinas, Manuelinas e Filipinas) e passaram a vigorar no Brasil Colônia, como instrumento colonizador da coroa:

No direito brasileiro, o domínio sesmarial será a veste jurídica das concessões de terra feitas pela Coroa aos particulares, núcleo-base da formação da propriedade privada, que ganharia contornos jurídico-institucionais na segunda metade do século XIX. As vicitudes de sua aplicação em contexto socioeconômico, de todo diverso daquele em que haviam sido concebidas, e as formas que assume, na dialética da economia colonial, o fundamento do cultivo, nosso fio condutor. (VARELA, 2005, p.70)

Diante da passagem acima transcrita, ressalta-se que se entende por Direito brasileiro, neste momento, a forma como a legislação portuguesa foi usada na regulação social dos trópicos, e não um sistema normativo autônomo e independente oriundo de um Estado soberano. A aplicação do regime de sesmarias no Brasil Colônia teve um efeito marcante na estrutura fundiária do país, “no Portugal dos fins do século 14, a prática do sesmarialismo gerou, em regra, a pequena propriedade, no Brasil foi a causa principal do latifúndio.” (COSTA PORTO, 1984, p.48)

As origens latifundiárias da propriedade agrária no Brasil estão vinculadas à adoção do regime de sesmarias no Brasil Colônia. Ao coibir a existência de terras incultas, esse modelo jurídico favoreceu a concentração de grandes glebas de terra nas mãos de poucas pessoas com capacidade econômica para produzir nelas.

A propriedade sesmarial na colônia vai adquirir características que lhe são próprias, e mantém uma grande diferenciação quanto ao modelo de propriedade absoluta e incondicionada, que será incorporada no país apenas na segunda metade do século XIX, conforme explica James Holston:

O cultivo de cana-de-açúcar e depois de café foi predatório por natureza: exauria a terra e os escravos rapidamente, e portanto exigia uma continua incorporação tanto de uma como dos outros. Em decorrência disso, a Coroa usava com frequência a concessão de sesmarias para assegurar futuros investimentos em produção para a exportação, em vez de garantir a verdadeira ocupação da terra. Assim, a terra podia ser legitimamente mantida para uso futuro sem ser cultivada ou ocupada - uma perversão dos objetos originais da Lei de Sesmarias. Com base nessas mudanças, os agentes da Coroa usaram concessões reais para dividir o Brasil em enormes latifúndios. Eram comuns concessões de 10, 20 e até 100 léguas quadradas (432, 868, 4342 quilômetros quadrados respectivamente), embora eu tenha encontrado exemplos de até três ou quatro vezes este último número. (HOLSTON, 2003, p.164)

A distribuição de terras no Brasil, através do regime de sesmarias, possibilitava a acumulação de gigantescas glebas nas mãos de poucas pessoas, os chamados “amigos do rei”. Esse regime fez, da terra, um instrumento de dominação política e social<sup>63</sup>.

Para Portugal, as terras do novo mundo eram de sua propriedade exclusiva e a adoção do regime sesmarial mostrou-se presente desde as primeiras cartas donatárias<sup>64</sup>. Na colônia, há uma inversão semântica do termo: *sesmeiro* é a indicação daquele indivíduo que possui uma sesmaria e não o responsável pela sua distribuição. Esse detalhe linguístico mostra os sinais de uma série de adaptações que a sesmaria vai adquirir no Brasil Colônia, frente ao regime português originário.

Portugal, proprietária exclusiva da *terra brasiliensis*, considerava que essa terra era virgem; isso é, a ocupação milenar dos povos originários que aqui se encontravam era indiferente. O despertar da América para os europeus e a tentativa de se construir um novo mundo iniciam uma era de pilhagens, exploração e desvirtuamento das terras ocupadas pelos habitantes originários – a manifestação de um autêntico processo de violência e dominação:

A tentativa de implantação da cultural europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante mais rico em consequências. Trazendo de países distantes novas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra. (HOLANDA, 1979, p.3)

A adoção do regime sesmarial na colônia possibilitou a consolidação do modelo latifundiário e de uso exclusivo da terra. Na implantação desse regime, um processo de violência se concretiza, com o uso de mão de obra escrava para o cultivo da terra. A propriedade de escravos é um elemento central na configuração da sesmaria no Brasil colônia. A terra cedida gratuitamente pela coroa demandava um alto fluxo de

---

<sup>63</sup> “O nativo, o trabalhador escravizado e o lavrador nacional ficaram à margem do processo de acesso à terra. Por lavrador nacional, entendemos o camponês descendente de nativos, de africanos, de portugueses pobres, que exerce a agricultura em pequenas roças ou se dedica ao extrativismo.” (FIABANI, 2005, p.350)

<sup>64</sup> Documento que fazia a concessão de uma capitania a um capitão donatário, responsável por formar uma capitania hereditária. As capitanias hereditárias eram faixas de terra que se estendiam do litoral ao interior do Brasil, tendo, como limite, a linha do Tratado de Tordesilhas. Os donatários dessas terras exerciam o direito de governá-las em nome da coroa portuguesa, em troca de benefícios econômicos.

investimentos para a aquisição da força de trabalho que nela iria laborar. Assim, o latifúndio escravocrata tornou-se o núcleo da economia colonial, instalando-se no gene da propriedade fundiária no país<sup>65</sup>.

Na adaptação do instituto jurídico português da sesmaria à realidade colonial, novas exigências eram impostas aos sesmeiros, de acordo com as necessidades desenvolvimentistas da colônia, como a necessidade de se construir fortificações militares e a concentração da produção agrícola da cana de açúcar no chamado primeiro ciclo econômico:

O antigo princípio do fundamento do cultivo ganha, destarte, os moldes da monocultura para exportação. A finalidade açucareira imposta às sesmarias pelos interesses mercantis da Coroa está entrelaçada com outro elemento basilar da economia colonial, que já mencionamos: a posse de escravos, fator que viabiliza a produção de açúcar para exportação, e que deveria ser comprovado pelo pretendente às terras. (VARELA, 2005, p.81)

A posse de escravos e o uso dessa mão de obra cativa na monocultura é a condição imposta pela coroa na concessão de sesmarias. Contraditório é perceber que, no mesmo período, em Portugal, começava-se a vislumbrar o uso da propriedade privada como um direito absoluto à disposição do titular de seu domínio, enquanto se mantinha o uso do medieval regime de sesmarias para o Brasil. Este teve por finalidade conceder a *propriedade* de terras “vagas” a legítimos proprietários, promovendo um mecanismo de concentração de terras e renda fundiária em poucas mãos.

Somente uma elite de homens, capazes de realizar uma alta capitalização de mão de obra escrava, podia adquirir a titularidade dessas terras virgens. Assim, consolida-se uma estrutura interna de dominação e exercício de poder, em que a exploração do trabalho alheio era a condição *sine qua non* para a obtenção de uma sesmaria.

---

<sup>65</sup> “Aos portugueses e, em menor grau, aos castelhanos, coube, sem dúvida, a primazia no emprego do regime que iria servir de modelo à exploração latifundiária e monocultura, adotada depois por outros povos. A abundância de terras férteis e ainda mal desbravadas fez com que a grande propriedade rural se tornasse, aqui, a verdadeira unidade de produção. Cumpria apenas resolver o problema do trabalho. E verificou-se, frustradas as primeiras tentativas de emprego do braço indígena, que o recurso mais fácil estaria na introdução de escravos africanos.” (HOLANDA, 1979, p.17)

Ao longo do processo colonizador, a coroa portuguesa editou uma série de Alvarás Régios. A fim de regulamentar a distribuição e demarcação de sesmarias no Brasil, destacaram-se: o alvará de 20 de outubro de 1753 e o documento de 5 de outubro de 1795. O Alvará de 1753 foi influenciado pela política centralizadora e reformista do Marquês de Pombal:

Sob influência do Marquês de Pombal, em sua política de organização e centralização administrativa e perseguição aos jesuítas, a referida Provisão constitui tentativa de disciplinar a situação fundiária – o que prejudicaria a Companhia de Jesus (sesmeira e herdeira de muitas terras, como parte das fazendas de Afonso Certão, no Piauí). Os antigos sesmeiros teriam direito à revalidação das datas que houvessem cultivado, excluídas as terras em arrendamento ou aforamento... A provisão limitava a extensão das concessões, e reiterava a necessidade de se proceder a demarcação. (VARELA, 2005, p.99)

Se o Alvará de 1753 lega uma série de exigências ao sesmeiro na dinâmica colonial, demonstrando a permanente tentativa de se regularizar a distribuição de terras e a obrigatoriedade de cultivo, o Alvará de 1795 teve vida curta, durou apenas um ano, e teve por objeto a tentativa de se regularizar a propriedade sesmarial, diante de uma série de abusos que a mesma legitimava<sup>66</sup>.

Foi o Alvará de 1795 que impôs direitos e obrigações aos sesmeiros, em relação às regras de demarcação das terras e novos procedimentos para a legitimação da posse<sup>67</sup>. Esse Alvará foi um documento dotado de extremo rigor perante as elites coloniais, por isso sua existência teve vida curta e rapidamente o diploma normativo foi revogado pela coroa.

Pensar o cenário de distribuição de terras no Brasil Colônia corresponde a colocarmo-nos defronte a um cenário caótico, em que sesmarias eram demarcadas sem qualquer tipo de registro e uma quantidade considerável de terras em “posses” não continham qualquer vínculo formal do possuidor. Dessa forma, tornou-se urgente a regulação agrária no Brasil, através de instrumentos mais eficazes e dinâmicos. Com a aurora do século XIX, o regime de sesmarias dava seus últimos suspiros:

Durante o período colonial, a ocupação de terras tinha um estatuto jurídico ambíguo. As posses eram ilegais porque violavam o estipulado de que a terra só podia ser adquirida através de uma concessão real. Contudo, costumavam ser reconhecidas como legítimas se fossem

---

<sup>66</sup> Alvará de 5 de outubro de 1795

<sup>67</sup> VARELA, 2005, p.106.

ativamente cultivadas por longo tempo, com uma produção contínua e evidente. (HOLSTON, 2013, p.167)

Na colônia, constituía-se um costume de atribuir certos direitos consuetudinários aos posseiros que produziam naquela terra, possibilitando a regulação de sua posse, através da judicialização da demanda. Porém, isso levava à exposição da sua condição jurídica e os riscos inerentes que isso poderia ocasionar, como a disputa com outros posseiros ou detentores de sesmarias que detinham interesse naquela terra. A essência da sesmaria é vinculada ao direito medieval; todavia, esse instituto sofreu uma série de metamorfoses ao longo do tempo, para se adequar à realidade colonial.

No transcorrer do século XIX, uma nova concepção acerca da propriedade se manifestava na Modernidade e a manutenção do regime sesmarial mostrava o descompasso da legislação metropolitana em relação à ideia de propriedade. Em julho de 1822, o príncipe regente do Brasil finalmente colocou fim<sup>68</sup> à história das sesmarias, ao suspender as expedições de novas cartas em todo território brasileiro. Assim, um longo capítulo da história do Direito no Brasil chegava ao fim:

A extinção do regime de sesmarias ocorre no contexto do início da expansão da economia cafeeira e do movimento que resultou na Independência, estando na pauta de discussões a necessidade de regulamentação da propriedade privada - exigência do próprio desenvolvimento do Estado, agora politicamente independente da metrópole. (VARELA, 2005, p.111)

Com o fim do regime de sesmarias, em 1822, apresentou-se um vácuo legislativo em relação à regulamentação da propriedade agrária no Brasil. Esse vácuo só seria preenchido no ano de 1850, com a Lei de Terras. O período entre o fim do regime de sesmarias e a edição da Lei de Terras foi denominado pela historiografia como período das “*posses*”. Na ausência de regulação jurídica sobre a propriedade fundiária, prevaleceu a posse como mecanismo de aquisição da terra nua.

---

<sup>68</sup> “No final do período colonial, a situação jurídica das terras brasileiras era caótica. Pouco tempo antes da Independência do Brasil, uma Resolução de consulta, da Mesa do Desembargo do Paço, de 17 de junho de 1822, suspendeu o regime jurídico das sesmarias. A “extinção” do sistema sesmarial brasileiro pode ser lida de várias maneiras, entretanto, o que parece ser mais evidente é que a forma de regulação jurídica das relações entre os homens e a terra começa, de forma muito lenta e permeada de contradições, a ser entendida de outra maneira no país.” (STAUT JÚNIOR, 2009, p.92)

O período de “posses” caracterizou-se pela afirmação de um costume jurídico como forma de aquisição do domínio fundiário, costume esse *contra legem*, pois o império brasileiro vedava o apossamento de terras devolutas. Nesse período, o Estado praticamente saiu de cena como regulador normativo e reinou a posse mansa e pacífica como instrumento de acesso às vastas terras desocupadas do país.

O regime de posses possibilitou uma contradição no domínio agrário. Um número considerável de pequenos colonos, que não tinham acesso à terra no período sesmarial, desenvolveu condições de legitimar o seu domínio, frente aos grandes latifúndios rurais. O período possessório universalizou, mesmo que de forma incipiente, o acesso à terra no Brasil:

Finalmente quando o novo governo imperial extinguiu a instituição de sesmarias, em 1822, a posse se tornou o único método reconhecido pela lei (ainda que contraditório) para reivindicar terras. Como resultado, na expectativa de um novo mecanismo para legalizar propriedades depois de sua abolição, invasores da elite reivindicavam posses de dimensões colossais, ainda maiores que as das sesmarias reais, em geral, demarcando suas fazendas com nada mais que uma trilha ou um curral, se tanto. Nas regiões mais distantes, reivindicavam o máximo que podiam imaginar; nas mais habitadas, o quanto conseguissem sem implicar em grandes conflitos. (HOLSTON, 2013, p.168)

Se o regime de sesmarias educou as elites nacionais nas habilidades clientelistas e no uso da máquina pública em prol de seus interesses, durante o regime de posses, a indeterminação jurídica agravou as formas de aquisição e domínio da terra, beneficiando em grande medida aqueles que detinham maior habilidade no trato legal.

Podemos interpretar o período de posses como uma transição entre a ordem jurídica colonial e um sistema jurídico com pretensões modernas. Entretanto, esse período é caracterizado por várias tensões e contradições. Com o processo de independência e a outorga da Constituição Imperial de 1824<sup>69</sup>, estabeleceu-se, no país, a inviolabilidade do direito de propriedade. Mesmo assim, a ordem jurídica nacional carecia de mecanismos práticos para essa regulação.

---

<sup>69</sup> Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Cíveis, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a **propriedade**, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte. (Constituição de 1824 – grifo nosso)



O direito de propriedade, na Constituição de 1824, reflete uma preocupação com a valoração de ideias liberais na organização político-jurídica do recente estado brasileiro, mesmo que tais ideias tenham a função estratégica de servir como simulacro para a manutenção do poder monárquico. O marco importante desse texto, no tocante ao instituto da propriedade, é a prevalência do interesse do proprietário individual sobre o interesse coletivo.

O advento de uma nação independente fez, latente, a necessidade de se adequar a legislação do país, assim como o aprimoramento dos processos de demarcação e registro de terras, o regime jurídico das fronteiras, o fomento da economia nacional e a revisão da concentração de mão de obra na força de trabalho escrava. Iniciava-se o projeto do Brasil como nação, empreendimento que fez, do século XIX, um momento de grandes transformações na estrutura social e na tentativa de se dismantelar a herança colonial.

A ausência de um diploma legislativo, apto a regulamentar a aquisição de domínio e a resolução de litígios agrários, elevou os argumentos de “*morada habitual*” e “*posses mansa e pacífica*” a quesitos orientadores da regularização fundiária no período:

Havia sesmarias concedidas e integralmente regularizadas – demarcadas, confirmadas e aproveitadas (cultura ou criação), sobre as quais o concessionário tinha o domínio sobre a gleba. Havia também as sesmarias em que os concessionários tinham só a posse e não o domínio, pela ausência de algumas exigências legais. Também as glebas ocupadas por simples posses, sem título, eram situações de fato; ocupações com ou sem exploração. E, por fim, as terras sem ocupação (terras devolutas do império) – não concedidas ou já revertias ao poder público, por não atendimento das exigências legais, anteriormente, objeto de concessão de sesmarias. (VARELA, 2005, p.117)

Percebe-se, diante do quadro acima exposto, o contexto fundiário caótico no Brasil, à época do regime de posses. O apossamento de terras e obrigatoriedade de cultivo são formas de acesso ao domínio da terra, que em nada se equiparam ao crescente modelo burguês-liberal da propriedade absoluta. A expansão da economia cafeeira, a substituição dos altos investimentos em mão-de-obra escrava e a busca pela mercantilização da terra eram as tópicas dessa nova economia, que o Brasil visava construir no século XIX: “os investimentos no tráfico de escravos se tornaram

inseguros, e o capital brasileiro procurou novos mercados. O mercado imobiliário era um deles.” (HOLSTON, 2013, p.177)

A Modernidade jurídica bate à porta e traz consigo a necessidade de se reestruturar o regime jurídico de aquisição da terra no Brasil. Nesse contexto, a edição da Lei de Terras, em 1850, é um marco fundamental para a consolidação da propriedade fundiária. O período de “posses” expõe a anarquia jurídica do período, ao passo que um costume *contra legem*<sup>70</sup> regulamentava o domínio de terras devolutas no país. Entretanto, foi com a edição da Lei de Terras que se racionalizou as regras, em relação à propriedade fundiária no país.

### 3.3 A lei de terras e o advento da propriedade moderna no Brasil

Analisar a edição da Lei de Terras no Brasil, em 1850, e os desdobramentos da sua criação no imaginário jurídico do século XIX, é central para os propósitos desta tese. O estatuto jurídico da propriedade fundiária moderna é o reflexo de uma série de transformações pelas quais o Brasil vai passar no oitocentos, marcando o ingresso do país numa nova era de desenvolvimento e manutenção dos privilégios oligárquicos<sup>71</sup>.

A Lei 601/1850, a “Lei de Terras”, teve como objetivo resolver o problema das antigas sesmarias e das posses desreguladas na estrutura fundiária brasileira. Até a edição desta lei, temos a figura do sesmeiro, do concessionário e do posseiro, mas ainda não se pode falar de um proprietário, na acepção moderna do termo.

A Lei de Terras é o marco do processo histórico da passagem dessa fase pré-moderna para a propriedade moderna em si, abandonando-se a visão da terra como

---

<sup>70</sup> Apesar de ter sido um momento de abertura do sistema jurídico (talvez não intencional) para configurações não formais de apropriação da terra e de relativa valorização da posse (ocupação) na relação homens e bens, o que se observa nas práticas efetivas de pertencimento é a manutenção do mesmo padrão de exploração existente no período colonial, baseado no trabalho escravo e na monocultura, e o aumento significativo de latifúndios improdutivos. (STAUR JÚNIOR, 2009, p.95)

<sup>71</sup> Os sistemas legais – a sesmaria (até 1822), a posse (até 1850), a venda e a concessão (depois de 1850) - traduzem conflitos e tensões, tentativas e objetos harmônicos com curso geral da economia. Dado o caráter agrícola do país, “essencialmente agrícola”, repete-se, a toda hora, o regime da terra forma a base fundamental da expansão econômica, fundamental, mas não única e não independente do fator exportação, o verdadeiro núcleo ativo das forças atuantes na colônia e no Império. (FAORO, 2010, p.12)

forma de se adquirir prestígio social e fazendo, dela, uma mercadoria pronta a ser negociada, como bem explica Adelmir Fiabani:

A Lei de Terras de 1850, feita para disciplinar o acesso à terra, também veio para impedir ou dificultar a posse da terra por parte da população pobre e principalmente dos imigrantes que viriam ao Brasil para atender às exigências do processo de substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre nas zonas cafeeiras do país. Com o fim do tráfico de trabalhadores escravizados em 1850, os cafeicultores paulistas temiam pela falta de braços nos cafezais. Fez-se necessário aprisionar a terra a fim de implantar o trabalho livre. (FIABANI, 2005, p.353)

A incorporação de trabalhadores livres nas lavouras brasileiras foi um dos objetivos da Lei de Terras, atraindo-se colonos europeus para o país, com a possibilidade dos mesmos adquirirem terras, através do título de propriedade, mesmo que os resultados dessa política, no início de vigência da lei, tenham sido pífios.

No contexto de edição da Lei de Terras, vislumbramos o início do fluxo migratório de colonos europeus para o Brasil, e, a partir de 1850, assiste-se à expansão da economia cafeeira e à racionalização da produção, além da concentração dos capitais, antes empregados no tráfico de escravos, no desenvolvimento tecnológico (como a nova maquinaria usada nos processos de moagem dos grãos do café), bem como, uma tendência internacional de condenação moral da escravidão, como explica Roberto Di Benedetto:

Em 23 artigos, a Lei 601, de 18 de setembro de 1850, pôs fim às décadas de espera de uma regulamentação clara e nacional da propriedade imóvel. Seus artigos eram apresentados em um único bloco, isto é, não possuía subdivisões em títulos, capítulos e seções. Considerada até hoje um marco legislativo, estabelecia regras para cinco matérias: venda de terras devolutas; discriminação dos proprietários e dos terrenos; criação de registro; colonização; e, criação de órgão estatal responsável pelas terras. (BENEDETTO, 2002, p.41)

A Lei de Terras<sup>72</sup> individualizou as terras públicas, desligando-a das terras particulares. Com a proibição inglesa do tráfico negreiro, em 1850, e posteriormente a Lei Eusébio de Queiroz, um grande desafio foi imposto aos fazendeiros do país, pois baseavam a sua produção agrícola na mão de obra escrava. Solucionar os problemas

---

<sup>72</sup>. A Lei de Terras acabou impedindo o acesso dos trabalhadores à terra de trabalho, fomentando a especulação em relação à terra de negócio. (SCHWARZ, 2014)

de mão de obra para a lavoura pressupunha a busca por mais trabalhadores para as fazendas e, nesse cenário, passou a se destacar a necessidade de trabalhadores livres, que disponibilizassem a sua força de trabalho no mercado, em troca de um salário.

Destaca-se, nesse diploma legislativo, o artigo 1º, que enunciava: “*Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra*”. Assim, a aquisição de terras devolutas só seria possível através do instrumento de compra. Adquirir terras devolutas no Brasil, a partir da Lei 601, era possível apenas com o título de compra. Essa exigência, na verdade, foi um empecilho aos colonos recém-chegados ao país, pois seria necessária a existência de reservas financeiras, para se conquistar o tão sonhado chão para labutar.

Ocorre que essa exigência da Lei de Terras foi um mecanismo estratégico do poder dominante. Os colonos recém-chegados precisavam trabalhar para os latifundiários brasileiros, a fim de poupar rendimentos e futuramente adquirir sua gleba de terras. A Lei de Terras, ao flertar com as acepções modernas sobre a propriedade, limitava a forma de aquisição das terras devolutas, exigindo o instrumento de compra como requisito de acesso à terra e restringindo, a poucas pessoas, a possibilidade de adquirir glebas para cultivar.

Limitando a aquisição de terras devolutas ao instrumento de compra, a Lei de terras dá uma certa centralidade a essa categoria jurídica, conceituada no artigo 3º do texto legal.<sup>73</sup> As terras devolutas do país não poderiam mais ser objeto de posse. Apesar desse costume jurídico perdurar, mesmo com a edição da Lei de Terras, desde então, somente com a compra, essas glebas poderiam ser titularizadas por um particular, de forma regular.

Destaque especial, nessa lei, fica por conta do artigo 13º, que expressamente previu a criação de um registro de terras. No ano de 1854, foi editado o regulamento

---

<sup>73</sup> Art. 3º São terras devolutas:

§ 1º As que não se acharem applicadas a algum uso publico nacional, provincial, ou municipal.

§ 2º As que não se acharem no dominio particular por qualquer titulo legitimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commissio por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§ 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em commissio, forem revalidadas por esta Lei.

§ 4º As que não se acharem occupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em titulo legal, forem legitimadas por esta Lei.

1318, que atribuiu aos vigários paroquiais o dever de realizar tal registro, o “registro do vigário”. O regulamento 1318/54 foi responsável por estabelecer formalização da repartição de terras públicas, através de disposições cartoriais.

No Brasil, desde os anos iniciais da colonização, o latifúndio e a limitação do número de proprietários agrários, em prol do *status* social que os mesmo possuíam, fez, da terra, um objeto de lutas e disputas<sup>74</sup>. A sesmaria limitava quem podia ter terras, uma vez que a obrigatoriedade do cultivo, em conjunto com a necessidade de mão de obra, possibilitava a poucas pessoas o domínio destas. Enquanto o regime de posses proporcionou uma grande desregulação das terras no país, apenas com a edição da Lei 601/1850, alcançou-se certa estabilidade no tocante à questão agrária, pelo menos, no plano jurídico formal<sup>75</sup>.

A eficácia da lei de terras no sistema jurídico nacional perdurou até a Constituição de 1891, porém, seus efeitos indiretos e a mentalidade que ela inaugurou em relação ao acesso às terras públicas são sentidos em boa parte da história republicana do país, até tempos atuais. Embora esse diploma legal não tenha logrado êxito nos objetivos propostos – o financiamento de imigrantes através da alienação de terras públicas, a formação de um excedente de trabalhadores para as lavouras ou a proibição de assentamentos –, a Lei 601/1850 conseguiu impedir o acesso à terra por pessoas pobres e sem posses, transformando-a em valiosa mercadoria especulativa. Em síntese, essa lei aprimorou um dos mais graves conflitos da sociedade brasileira: a luta pela terra.

Um debate que surgiu na historiografia acerca da Lei de Terras diz respeito ao *status* que a mesma possui nos oitocentos; seria, ela, um dos instrumentos político-jurídicos, responsável pela inserção do capitalismo no Brasil? O economista Roberto Smith, no livro *“Propriedade das Terras e Transição: estudo da formação da propriedade privada da terra e transição para o capitalismo no Brasil”*, afirma:

---

<sup>74</sup> No Brasil, as relações laborais foi historicamente baseada na exploração e na coação, as marcas das relações patriarcais, a herança escravocrata e a concentração fundiária forjaram o imaginário jurídico-social do país.

<sup>75</sup> “A Lei de Terras de 1850 entrou para a história do Brasil como uma acomodação mais ou menos apática dos interesses contraditórios na reforma agrária e trabalhista. Foi modesta em muitos aspectos, e ousada em poucos. Ainda assim, a lei e a legislação que a apoiava criaram um arcabouço de conceitos, estratégias e cláusulas, assim como contradições e consequências, que estruturaram a organização e o acesso à propriedade fundiária diretamente nos quarenta anos seguintes e de modo indireto por mais de um século.” (HOLSTON, 2013, p.179)

A Lei de Terras é um marco histórico no processo de transição para o capitalismo no Brasil. A fase relevante, em termos de periodização, que assinala esse processo, se não nos quisermos deter num ponto apenas, é a década de 40 e início da de 50, onde é possível situar o fim da acumulação mercantil escravista. A Lei de Terras e a abolição do tráfico expõem medidas políticas que demarcam decisões importantes, dentro da linha de acomodação de interesses e conciliação política imposta pelo Segundo Império. (SMITH, 1990, p.328)

A Lei de Terras marca uma fase de mudanças no país, impulsionada pelas elites e pelo processo de acumulação mercantil, derivados dos investimentos direcionados ao tráfico negreiro. Nota-se a influência de ideólogos colonialistas, como Walkfield<sup>76</sup> (o mesmo citado por Marx n' *O Capital*), além do crescente interesse pelos despojos da renda da terra, como a apropriação dos excedentes fundiários.

A segunda metade do século XIX marca a entrada do Brasil numa vertente acumulativista em relação à terra, que passa a ser considerada uma mercadoria muito valiosa. De forma antagônica, a manutenção latifundiária que se originou no período sesmarial apenas encontrou novas formas de se manter sob o manto do Direito. Cada vez mais, o Direito como instrumento burguês de dominação do capital se afirmou no cenário nacional.

No ano de 1864, outro importante regulamento imperial veio a lume: trata-se da Lei 1237/64, a Lei Hipotecária, que veio ratificar a noção de que as terras serviriam como garantia de dívidas, e não só os escravos<sup>77</sup>. A Lei Hipotecária teve duas importantes funções:

- a) Regular o instituto da hipoteca no Brasil
- b) Estabelecer um sistema de registro público imobiliário moderno e eficaz

A Lei Hipotecária de 1864 contribuiu para a consolidação da propriedade fundiária, criando mecanismos normativos sofisticados no sistema jurídico do país: a instituição do sistema de registro público imobiliário, o princípio da publicidade do registro e a segurança jurídica dos títulos registrados.

---

<sup>76</sup> Edward Gibbon Wakefield (1796-1862), teórico da colonização que desenvolveu estudos sobre a colonização britânica na Austrália.

<sup>77</sup> SMITH, 1990, p.334.

O Registro Geral de Imóveis (RGI), introduzido pela Lei Hipotecária, foi um passo no aprimoramento da regularização fundiária, no Brasil oitocentista. Se a Lei de Terras institui a compra como único instrumento de aquisição dominial, a Lei Hipotecária deu prevalência aos títulos de propriedade adquiridos onerosamente, em detrimento dos títulos de posse:

Antes da Lei 601/1850, o Estado fora o único proprietário (na acepção jurídica do termo) de terras no Brasil; com o controle sobre o Banco do Brasil, o Estado passa a ser o único fornecedor de crédito. A detenção de um ou de outro fator de produção (terra ou capital) significava a detenção de um poder do qual a Monarquia não estava disposta a abrir mão com facilidade. É com essa passagem da terra para o capital que se procura vislumbrar nas preocupações da segunda metade do século XIX, com o instituto jurídico da hipoteca no Brasil. O fundamental para os grandes fazendeiros não era demarcar rigorosamente suas terras e revesti-las da proteção estatal. O grande problema era conseguir crédito. Faltava-lhes crédito para financiar a importação de mão-de-obra, para financiar a plantação do café que demorava anos para se tornar produtiva, para financiar transporte e educação. (BENEDETTO, 2002, p.54)

A legislação civil do Segundo Império cuidou de defender os interesses mercantilistas das classes dominantes do país, primeiro com a Lei de Terras e posteriormente com a Lei Hipotecária, como também uma série de regulamentos supletivos. Assistiu-se, no período, à consolidação de uma nova forma de tratamento da relação homem-capital no Brasil.

Por sua vez, a legislação correspondente à propriedade e ao direito real da hipoteca passou a ser tratada de forma especial. O jurista baiano Augusto Teixeira de Freitas, autor da Consolidação das Leis Civis de 1857, um dos alicerces da tentativa de codificação civil no país<sup>78</sup>, dedicou, no título 4º da Consolidação, algumas disposições sobre a hipoteca<sup>79</sup>.

Nas discussões que se seguiram após a *Consolidação* e ao longo do segundo império e início da república, ficou evidente a necessidade urgente de se elaborar um Código Civil pátrio, tarefa que só alcançou certo êxito nas primeiras décadas do século

---

<sup>78</sup> “Após expor as noções fundamentais que conduziram a consolidação e sua aplicação prática, em outras palavras, após discutir seu método, Teixeira de Freitas trata de apenas um único instituto do direito privado na Introdução à Consolidação: a propriedade. Não a propriedade estática, mas a propriedade passível de hipoteca. O jurisconsulto do império não destaca a família, os contratos ou as sucessões. Ele destaca no âmbito do direito privado as relações econômicas e, nessas, o crédito garantido pela hipoteca de imóveis.” (BENEDETTO, 2002, p.111)

<sup>79</sup> TEIXEIRA DE FREITAS, 2003, p.727.

XX, com o Código de Beviláqua. Mesmo assim, a ausência de políticas públicas fundiárias perdurou após o Código Civil de 1916.

No âmbito do direito público, a Constituição Republicana de 1891 transferiu a titularidade de todas as terras públicas não cultivadas para os governos estaduais, agravando o conflito em relação à terra. Diante da falta de aparato administrativo e fiscalizatório, os estados não tinham condições de exercer a jurisdição sobre essas terras e coube aos fortes chefes políticos locais a dominação de terras devolutas. Surgia, então, a era dos jagunços, capangas e coronéis no interior do país, dos conflitos entre milícias privadas, a força do banditismo agrário e a atuação dos grileiros<sup>80</sup>.

Desde o nascimento do país até a sua efetiva modernização, os problemas da concentração fundiária, do excedente populacional no campo e dos recursos naturais como bens a serem explorados são desafios que acompanham a maturação jurídica do país. Se a Lei 601/1850 inviabilizou a titularidade da terra para pequenos posseiros, exigindo o instrumento de compra como requisito de certificação formal, uma massa gigantesca de ocupantes tradicionais de terras, como as comunidades quilombolas, não conseguiam adquirir ou até mesmo certificar a ocupação de suas terras, tarefa que só foi possível com a proteção da Constituição de 1988.

Ressaltamos que, no artigo 524 do Código Civil de 1916, encontra-se a reprodução da ideia liberal-burguesa da propriedade como um direito natural do cidadão, um valor que basta em si, pois “*a lei assegura ao proprietário o direito de usar, gozar e dispor de seus bens, e de reavê-los do poder de quem quer que injustamente os possua*”. (Código Civil de 1916)

Por sua vez, no artigo 1228 do atual código, encontramos a seguinte redação: “*O proprietário tem a faculdade de usar, gozar e dispor da coisa, e o direito de reavê-*

---

<sup>80</sup> “Além dos proprietários estabelecidos, um novo tipo de pirata da terra surgiu para explorar a lei e o mercado. Era o trapaceiro completo, o chamado grileiro, que fingia ter títulos legítimos da terra que vendia por meio de um vasto repertório de enganações. A usurpação da terra é chamada grilagem, e quem a detém ou a vende é o grilo. Na verdade, os proprietários existentes estabeleciam algum tipo de posse para comercializar a terra tornando-se assim posseiros, e os posseiros mais bem estabelecidos vendiam suas posses ilegalmente. Dessa forma o termo “grilagem” se tornou sinônimo de práticas fundiárias ilegais de qualquer tipo, e o grileiro – produzido em resposta à Lei de Terras de 1850 em diversos matizes – se tornou um componente permanente da paisagem brasileira.” (HOLSTON, 2013, p.188)



*la do poder de quem quer que injustamente a possua ou detenha*”. (Código Civil de 2002)

Como se pode observar nas transcrições acima, a legislação brasileira não conceitua a propriedade, mas, trata de definir os direitos do proprietário desde a primeira codificação civil. O regime jurídico privado nacional alcança, com o Código de 1916 e na legislação subsequente, a compreensão do direito de propriedade como algo universal, capaz de englobar objetos/coisas exteriores, materiais e imateriais. A codificação privada no Brasil regulamenta a propriedade fundiária a partir de uma visão patrimonialista, conservadora e repressiva<sup>81</sup>.

A legislação civil, codificada desde o Código de 1916 até o Código de 2002, deu pouca ou nenhuma importância às questões envolvendo o direito de propriedade agrária e os desdobramentos sociais que o mesmo possui. A propriedade coletiva ou as formas originárias de uso e apropriação da terra foram alijadas do modelo jurídico adotado pela legislação oficial.

Nesse contexto, pensar a função social da propriedade e, em especial, a função social da terra, na legislação privatista brasileira, é uma árdua tarefa, que podemos empreender somente com o auxílio da Constituição de 1988. Deve-se buscar a efetiva revolução social na luta pela terra, por isso, o próximo tópico desta tese visa discutir os desafios e riscos da função social da terra, na discussão sobre a propriedade fundiária no Brasil.

### **3.4 A função social da terra**

Não foi a Constituição de 1988 que inovou no sistema jurídico nacional com a inserção da exigência legal da função social. Coube a um diploma normativo, produzido durante o início da ditadura militar, regular a função social da propriedade

---

<sup>81</sup> O Código Beviláqua detinha espírito individualista, liberal em matéria econômica, conservador ao extremo nas relações familiares, justamente em decorrência de ser servil ao princípio da legalidade. A codificação civil liberal de antanho, de feição hialinamente individualista, detinha como valor indissociável à sua estrutura a realização da pessoa *na* e *para* sua propriedade. Em torno da propriedade gravitavam as demais pretensões e garantias do indivíduo – máxime de interesses privados tuteláveis; as relações civis eram eminentemente de cariz patrimonializante, bastando recordar que seus principais institutos eram a propriedade e o contrato. (FAVERO, 2017, p.300)

agrária. O Estatuto da Terra, de 1964<sup>82</sup>, é o marco legal da política fundiária no Brasil e coube a ele algumas missões:

- a) O reconhecimento do direito de propriedade da terra daqueles que demonstram e provam a sua posse;
- b) A regulação do arrendamento fundiário;
- c) A função social da propriedade agrária para fins de desapropriação.

Gestado no governo reformista de João Goulart e vigente durante a ditadura militar, o Estatuto da Terra buscou criar políticas de promoção à reforma agrária no país, adequando o uso da propriedade fundiária. Através de mecanismos administrativos e tributários, o Estatuto buscou, mesmo que simbolicamente, favorecer o bem-estar dos trabalhadores rurais, ao mesmo tempo que assegurava a proteção dos recursos naturais disponíveis.

A lógica do estatuto é a obtenção de níveis satisfatórios de produtividade no uso da terra; lógica esta que foi adaptada no texto constitucional de 1988, para o aproveitamento racional e adequado do solo, como explica Carlos Marés Souza Filho:

No Brasil, o Estatuto da Terra de 1964 seguiu a tradição dos sistemas anteriores de permitir um discurso reformista ao Governo mas impedir, de fato, uma quebra da tradição latifundiária da ocupação territorial. É verdade que modernizou os termos, humanizou os contratos, impediu velhas práticas semifeudais e pós-escravistas, mas na essência manteve intacta a ideologia da supremacia da propriedade privada sobre qualquer benefício social. (SOUZA FILHO, 2003, p.110)

O Estatuto da Terra não facilitou as formas de aquisição da terra para os despossuídos e manteve a produção agrícola dentro da lógica capitalista de exploração da força de trabalho alheia. Salutar, nesse sentido, é a redação do artigo 2º do referido diploma, que assim leciona sobre a função social:

Art. 2º É assegurada a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social, na forma prevista nesta Lei.

§ 1º A propriedade da terra desempenha integralmente a sua função social, quando, simultaneamente:

- a) favorece o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores que nela labutam, assim como de suas famílias;
- b) mantém níveis satisfatórios de produtividade;
- c) assegura a conservação dos recursos naturais;

<sup>82</sup> A miséria e a opressão são chagas presentes em toda a história agrária do país. A partir de 1964, houve uma tentativa de modernização da realidade rural do país, com a edição do Estatuto da Terra.

d) observa as disposições legais que regulam as justas relações de trabalho entre os que a possuem e a cultivem.

De um lado, o estatuto incentiva o uso racional da terra, mas, a tradição latifundiária e a pesada lógica capitalista de produção fizeram, da questão agrária, um dos maiores sistemas de acumulação, pauperização e injustiça social que se pode observar no século XX. Na lógica do Estatuto, a função social é um dever do proprietário, que, ao não observá-la, pode sofrer sanções do poder público, mas, não a perda do seu título de propriedade. A desapropriação por falta de interesse social, ou seja, a inobservância da função social da terra, é apenas uma medida compensatória e mitigadora das mazelas do campo no país:

A desapropriação é a velha medida do liberalismo: mantém a integridade do patrimônio individual. É verdade que no começo do século dezenove a desapropriação era concebida somente para o uso público e esta nova forma é para uso social, isto é, possibilita que o Estado entregue a um novo proprietário que se comprometa a cumprir a função social. (SOUZA FILHO, 2003, p.113)

Ao transferir a titularidade da terra para um novo proprietário, através da desapropriação, para dar mais produtividade a ela, a intenção da legislação não é modificar a estrutura latifundiária do país e promover a alteração desse regime de acumulação infinita, mas, apenas readequar o uso da terra a uma nova forma de produção. A terra continua a ser mercadoria, alvo de especulação e interesse econômico. O ideal de reforma agrária do Estatuto não modificou as velhas as estruturas latifundiárias do Brasil.

O Estatuto da Terra não mudou a aceção da propriedade privada da terra, nem possibilitou a efetiva revolução agrária no país; ele nasceu como letra morta e fez, da redação do seu artigo primeiro, apenas um espectro da justiça: *“Esta Lei regula os direitos e obrigações concernentes aos bens imóveis rurais, para os fins de execução da Reforma Agrária e promoção da Política Agrícola.”* (Art. 1º Estatuto da Terra)

Entretanto, devemos ressaltar que o Estatuto da Terra foi inovador, ao estabelecer os conceitos de minifúndio<sup>83</sup>, módulo rural<sup>84</sup> e empresa rural<sup>85</sup>, determinando, ainda, que as propriedades rurais que excedessem os limites previstos em lei fossem caracterizadas como latifúndios, sendo passíveis de reforma agrária. No plano prático, foram poucas as efetivas realizações do Estatuto e seu uso foi suplantado por políticas públicas voltadas à expansão do agronegócio e à expansão da fronteira agrícola, a partir dos anos de 1970. Nesse sentido, são salutares as palavras de Rodrigo Schwarz:

A partir de 1964, assim, a ditadura militar esteve presente para fomentar a acumulação de capital, seja promovendo a concentração fundiária, seja concedendo incentivos fiscais de todo o tipo aos latifundiários, e ausente para promover a limitação à sobre-exploração da força de trabalho. Em alguns casos, foi mesmo francamente tolerante com a violência contra o trabalhador rural, sobretudo na região da Amazônia Oriental. (SCHWARZ, 2014, p.363)

Com a promulgação da Constituição democrática de 1988, um fio de esperança amparou a sociedade brasileira. São inegáveis as inovações contidas no texto maior, a proteção de povos indígenas<sup>86</sup> e quilombolas<sup>87</sup>, a erradicação da pobreza<sup>88</sup>, as limitações sociais ao exercício do direito de propriedade – esses exemplos são apenas algumas das inovações contidas na Constituição de 1988.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, no capítulo acerca dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, especificamente, no artigo 5º, incisos XXII e XXIII, teceu importantes ressignificações sobre a propriedade no Brasil.

No texto constitucional, a propriedade é tratada como um direito fundamental individual e coletivo – conquista liberal da tradição burguesa moderna. O sistema jurídico ocidental não admitiu a absolutização de nenhum direito fundamental, assim, até mesmo a propriedade encontra um limite e uma relativização na noção de função

<sup>83</sup> Propriedade rural cujo tamanho era menor que o necessário para o sustento familiar.

<sup>84</sup> Área mínima de terra para o sustento familiar.

<sup>85</sup> Propriedades fundiárias produtivas que não excedem o equivalente a 600 vezes o módulo da região e são exploradas racionalmente em mais de 50% da área produtiva.

<sup>86</sup> Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

<sup>87</sup> Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

<sup>88</sup> Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil... III – erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;

social. Na Constituição de 1988, a função social da propriedade é a exigência constitucional para a racionalização da propriedade no Brasil.

A Constituição vai diferenciar as noções de função social da propriedade urbana e função social da propriedade rural. Se a primeira corresponde ao atendimento das regras do artigo 182, a função social da propriedade rural, por sua vez, corresponde à exigência de cumprimento das regras do artigo 186. Devido à delimitação epistemológica deste trabalho, iremos nos ater à análise da função social da propriedade rural no Brasil.

Estabelece o artigo 186 da Constituição, no tocante à função social da propriedade rural:

Art. 186. A função social é cumprida quando a propriedade rural atende, simultaneamente, segundo critérios e graus de exigência estabelecidos em lei, aos seguintes requisitos:

- I – aproveitamento racional e adequado;
- II – utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente;
- III – observância das disposições que regulam as relações de trabalho;
- IV – exploração que favoreça o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores.

A partir da leitura do artigo 186<sup>89</sup> da Constituição, encontramos os requisitos que devem ser cumpridos pela propriedade agrária, para o atendimento da sua função social. Se a função da terra é prover a vida, a Constituição estabelece o aproveitamento dos recursos disponíveis de forma adequada, em conjunto com a regulação das atividades laborais desenvolvidas naquela gleba.

A função social é um limitador do direito de propriedade; ela compreende um conjunto de direitos alheios à faculdade de usar, gozar e dispor do bem que proprietário possui. A alimentação adequada, a moradia, o acesso à terra, os recursos naturais e as condições dignas de trabalho para os trabalhadores rurais são

---

<sup>89</sup> O artigo 186 do texto constitucional foi pensado como fundamento jurídico para autorizar a desapropriação por falta de interesse social da propriedade rural. Entretanto, a leitura atenta do dispositivo, em consonância com todo o sistema constitucional, nos provoca a compreender a observância das disposições do referido artigo, de forma mais abrangente. O teor do artigo 186 compreende a tutela dos Direitos Sociais no Estado de Direito. Dessa forma, a não observância de seus postulados deveria servir como fundamento para a desapropriação por falta de interesse social, tanto da propriedade rural quanto da propriedade urbana.

dimensões constitucionais que devem ser respeitadas, para o exercício do direito de propriedade, sob o prisma da função social.

No ideal capitalista, o uso da terra pressupõe a produção contínua de mercadorias, mas, a grande inovação desse sistema foi a possibilidade de fazer, da terra, uma faculdade do proprietário, que dela pode dispor ou não, da forma como quiser. Diferente do regime sesmarial, na lógica capitalista liberal, o não uso da terra não possibilita a sua perda e muito menos a devolução ao Estado, por falta de uso. A lógica capitalista defende que o titular da propriedade pode fazer e dispor dela como bem quiser. Assim, a propriedade pode e deve ser acumulada infinitamente, independentemente da finalidade que possui.

Na lógica capitalista, deixar de usar a terra é deixar de ter lucro. A terra é, enquanto mercadoria, objeto de especulação; uma constante reserva de valor. A propriedade fundiária capitalista pressupõe que a terra é uma mercadoria, simples meio de produção capitalista, e não um instrumento capaz de prover a vida humana e animal, ou mesmo um mecanismo de inserção cultural e social.

A lógica constitucional da função social pressupõe o redimensionamento da noção de propriedade, dentro de uma série de limitações que o sujeito de direito proprietário pode encontrar. Nesse contexto, a constitucionalização da função social teve, como finalidade, condicionar a propriedade ao uso racional e equilibrado, e a função social deveria atuar como um limitador normativo do direito de propriedade liberal.

A função social da propriedade rural, na leitura feita pela Constituição, deve ser analisada em conjunto com outros dois dispositivos do texto, que versam sobre o assunto. Vejamos:

Art. 184. Compete à União desapropriar por interesse social, para fins de reforma agrária, o imóvel rural que não esteja cumprindo sua função social, mediante prévia e justa indenização em títulos da dívida agrária, com cláusula de preservação do valor real, resgatáveis no prazo de até vinte anos, a partir do segundo ano de sua emissão, e cuja utilização será definida em lei.

Art. 185. São insuscetíveis de desapropriação para fins de reforma agrária:

- I - a pequena e média propriedade rural, assim definida em lei, desde que seu proprietário não possua outra;
- II - a propriedade produtiva.

Parágrafo único. A lei garantirá tratamento especial à propriedade produtiva e fixará normas para o cumprimento dos requisitos relativos a sua função social.

Na redação do artigo 184, encontra-se o dever da União em desapropriar, para fins de reforma agrária, o imóvel rural que não está cumprindo a sua função social (diretrizes do artigo 186). Essa desapropriação gera a necessidade de indenização ao respectivo proprietário. Dessa forma, quem possui o imóvel rural e não atende as disposições do artigo 186, como o uso adequado e racional, o respeito às leis ambientais e trabalhistas, será “punido” com a desapropriação e a respectiva indenização a ser paga pelo poder público.

A leitura desse dispositivo nos intui sobre a inviabilidade de realização da reforma agrária no país, baseada na lógica da função social. O poder público e, no caso, a União, podem realizar a mudança de titularidade de domínio de terras privadas, redistribuindo-as mediante complexos processos burocráticos e indenizatórios. A contradição do instituto consiste no fato de que o descumprimento da função social ainda gera o direito à indenização. Ironicamente, o indivíduo é indenizado por descumprir um preceito constitucional.

Por sua vez, o artigo 185 trata do aspecto produtivo do imóvel rural, estabelecendo vedações à desapropriação de imóveis rurais da pequena e média propriedade rural, assim definida em lei, e da chamada propriedade produtiva. Tais propriedades, mesmo que não cumpram a sua função social, não podem ser objeto de desapropriação.

A legislação infraconstitucional ficou responsável por definir o que é a pequena e média propriedade rural, armadilha que retirou das mãos do constituinte e jogou na arena do Congresso a definição de quais seriam as terras protegidas pelo dispositivo. Ao analisar a formação do Poder Legislativo Nacional, percebe-se o domínio político que a chamada bancada ruralista exerce, seja de forma direta ou indireta, levando a uma clara limitação da disposição constitucional de promover a reforma agrária no país. Cabe a esses legisladores a definição de aspectos legais para o andamento do referido procedimento; no jargão popular, as raposas cuidam do galinheiro.

Digno de atenção é o inciso II do artigo 185, que proíbe a desapropriação da propriedade produtiva. Trata-se de conceito aberto, que promove a dúvida acerca do que seria essa característica “produtiva”:

Assim, quando a ideologia determina que a única razão jurídica possível é a defesa da propriedade privada absoluta, passa a ser aceitável a leitura literal do artigo 185, que conclui que uma propriedade rural que produza riqueza e dê lucro, seja insuscetível de desapropriação e de qualquer outra restrição legal, independentemente de exercer sua função social. (SOUZA FILHO, 2003, p.119)

Indagamo-nos: o texto constitucional vincula a função social à produtividade? Pensar a produtividade de uma determinada gleba de terra não seria justamente verificar se há o cumprimento da sua função social? Ao referir-se à função social do imóvel rural, a Constituição reconhece que há de se observar os requisitos do artigo 186 e, além disso, verificar se esse imóvel deve ser produtivo. Nesse sentido, alcançamos a triste constatação de que o latifúndio impôs seus anseios à constituição cidadã. Mesmo que a propriedade desrespeite direitos sociais e ambientais, prevalece a vedação à desapropriação do imóvel produtivo:

Assim, prevendo, embora, a Constituição de 1988 a desapropriação, por interesse social, do imóvel rural que não esteja cumprindo a sua função social, o constituinte de 1988, sob os auspícios do latifúndio, viria a introduzir, no texto constitucional, engenhosamente, a disposição segundo a qual é insusceptível de desapropriação para fins de reforma agrária a propriedade produtiva. O que o latifúndio buscou, com isso, foi submeter a ideia de função social da propriedade, já consolidada juridicamente, à sua produtividade, desvinculando-a de outros elementos enunciados no Estatuto da Terra e na própria Constituição, no seu art. 186, como o aproveitamento racional e adequado da terra, a utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e a preservação do meio ambiente, a observância das disposições que regulam as relações de trabalho e o bem-estar dos trabalhadores. (SCHWARZ, 2014, p.373)

O Direito protege a terra que cumpre a sua finalidade; se esta não é respeitada, ela pode adquirir outra destinação, mesmo que seja rentável na perspectiva capitalista. Terra produtiva não é a terra que gera lucro e renda de uso; terra produtiva é aquela que cumpre a sua função social, no presente e no futuro. Afinal, não é apenas a lucratividade que faz a terra ser produtiva. As exigências do artigo 186 são imprescindíveis para o reconhecimento da produtividade dessa terra, mas “não há



direito de propriedade para quem não faz a terra cumprir a sua função social.” (SOUZA FILHO, 2003, p.134)

A Constituição de 1988 buscou alternativas para a questão agrária no país, estabelecendo a possibilidade de desapropriação por falta de interesse social e a destinação dessas propriedades a programas de reforma agrária. A intenção do constituinte não pode ser relativizada, todavia, os mecanismos infraconstitucionais que obstam a reforma, e as armadilhas do texto constitucional na limitação da desapropriação, tornaram-se obstáculos para se pensar a justa distribuição de terras no país. Tarso de Melo, em dissertação sobre a função social da terra, afirma:

As propriedades que ofendem a função social são compradas na desapropriação, numa espécie de “contrato público de compra e venda”, que remunera a mal usada propriedade, isto é, premia o descumprimento da lei, porque considera o causador do dano e obrigado a indenizar, não o violador da norma, mas o poder público que resolve pôr fim à violação. (MELO, 2007, p.61)

A função social da propriedade não se esgota nas perspectivas supra demonstradas. A partir da leitura do artigo 225 da Constituição<sup>90</sup>, constata-se que o sistema constitucional pátrio compreende o meio ambiente como um bem de uso comum do povo e cabe ao Estado e ao particular a sua proteção. A terra tem uma função social e uma função ambiental. Compreendida numa visão macroestrutural, a terra possui uma função socioambiental<sup>91</sup>.

A literatura publicista tem destacado que a terra possui uma função socioambiental e falar dessa função é fazer a análise de um instituto completo e multidisciplinar, que envolve várias dimensões, como bem esclarece Bruno Pinheiro de Lima:

A dimensão social vincula à propriedade a necessidade de se pautar pela igualdade socioeconômica, entendendo que a propriedade não pode ser utilizada apenas como forma de acumulação exclusiva de riqueza, sendo apurada nos dispositivos constitucionais do art.5º, XXIII e art.68º da CF/88. A dimensão econômica define-se pela vinculação imediata entre o uso da propriedade e o objetivo desta ser produtiva, conforme se verifica no art.170 da CF/88. Ou seja, a propriedade como

<sup>90</sup> Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

<sup>91</sup> A função socioambiental é uma importante inovação constitucional. Ela tem sido desafiada pela histórica concentração fundiária e reduzida às perspectivas econômicas e produtivas. (CASTRO; SAUER, 2017, p.219)

um bem econômico não poderia ser desperdiçada, assim uso, gozo e disposição se necessidade de ser produtiva sobre viés da mercadoria. A dimensão ambiental é claramente manifestada na legislação de proteção ao meio ambiente e está conectada à ideia de desenvolvimento sustentável ou sustentabilidade, conforme se verifica no art.225 da CF/88 ou a Lei 12.651/2012 (Código Florestal). A dimensão cultural presente no art.231 da CF/88 reforça a condição de plural que este instituto pode assumir. A dimensão territorial, por sua vez, corresponde à incorporação da organização territorial e a possibilidade de, através da função social, planejar o território para que atenda os interesses dos indivíduos e coletivos, presentes por exemplo, na Lei. 10.257/2002 (Estatuto da Cidade ou a Lei. 13.089/2015 (Estatuto da Metrópole). (PINHEIRO DE LIMA, 2016, p. 220-221)

A literatura constitucional e ambiental defende que pensar a função social da propriedade compreende uma análise das suas dimensões econômica, social, ambiental, cultural e territorial. Todas as complexidades do objeto são postas em análise numa vertente mais democrática e plural. Quanto à discussão agrária, um ponto de destaque diz respeito à natureza e à finalidade da distribuição da terra, via reforma agrária. Promover a redistribuição de terras pode ser uma forma de se criar uma nova classe de proprietários, sem, na verdade, tocar na verdadeira raiz do problema, a natureza jurídica da propriedade, pois esta se mantém presa aos ditames liberais e burgueses, sem sofrer um choque cultural na sua definição.

Ao versar sobre a função social da propriedade rural, a Constituição correu o risco de cair nas armadilhas do reformismo jurídico, já alertado neste trabalho, em passagens anteriores, e como bem salientou Engels e Kautsky, ao criticar o *Socialismo Jurídico*. Por isso, deve-se alertar sempre, que, a partir de uma noção crítica e insurgente, quem cumpre a função social é a terra e não a propriedade:

A propriedade é um Direito criado, inventado, construído. Ao construí-lo, a Constituição lhe deu condição de existência, de reconhecimento social e jurídico: ao não cumprir esta condição imposta pela lei, não pode o detentor de um título invocar a mesma lei para proteger-se de quem quer fazer daquela terra e que a lei determina que se faça. (SOUZA FILHO, 2003, p.117)

Na contemporaneidade, o que necessitamos é repensar a forma como tratamos a questão da propriedade, a sua natureza e as relações territoriais nela construídas, e não apenas as formas de sua distribuição. Por isso, faz-se urgente uma postura revolucionária em relação à questão agrária no país. Este trabalho será direcionado nesse sentido a partir de agora. Buscar-se-á construir uma análise da questão agrária

sob novas lentes, afinal, entendemos que não é suficiente apenas reformar, mas, sim, revolucionar a questão da propriedade fundiária no Brasil, aprendendo novas formas de relacionamento, que extrapolam as limitações da ficção jurídica do direito de propriedade burguês.

Ocorre que precisamos cumprir outras etapas nesta jornada, assim, torna-se fundamental analisar alguns desdobramentos da questão agrária no país, como as características da sociedade agrícola e latifundiária e os movimentos sociais de luta pela terra. Analisar tais questões é adentrar nos percalços que a herança colonial e acumulativista legou às gerações futuras, em relação à questão agrária.

O capitalismo transformou a terra em mercadoria, criminalizou, prendeu, matou e violou de todas as formas aqueles que não se enquadraram no seu discurso de dominação. Revolucionar a questão agrária no país, na esteira de uma inspiração marxiana, é lutar de todas as maneiras contra as formas hegemônicas de exploração dos recursos naturais e da terra; a revolução é um acontecer que se faz presente e necessário.

### **3.5 A luta pela terra no Brasil**

O objetivo, neste estágio do texto, é analisar a relação entre a concentração fundiária, as injustiças socioeconômicas e a miséria da população rural no Brasil. Aspira-se, assim, encontrar a possibilidade de reforma desse quadro sem nos restringir às estratégias meramente utópica.

O vocábulo *luta*, de acordo com o Dicionário Aurélio, consiste no “antagonismo entre forças contrárias; conflito”. Optamos por nomear o presente item com o título *A luta pela terra no Brasil*, mas o subcapítulo também poderia ser intitulado “O antagonismo entre as forças contrárias pela terra” ou “O conflito agrário no Brasil”. Para nós, o que importa é o sentido que buscamos alcançar: examinar a constituição e a consolidação de movimentos sociais organizados por classes oprimidas, a partir de uma *práxis* revolucionária, que busca justiça socioeconômica e ambiental no âmbito fundiário.

Na construção de nossa reflexão, buscamos, inicialmente, na literatura do controverso escritor paulista Monteiro Lobato, um ponto de reflexão. Lobato é um dos principais contistas e escritores infanto-juvenis da literatura brasileira e foi responsável por imortalizar uma série de personagens e histórias no imaginário nacional, em especial, um ser muito peculiar, o *jeca tatu*<sup>92</sup>.

O jeca tatu compõe a anedota representativa do caipira caboclo, símbolo de país agrário atrasado, pobre e repleto de injustiças. Através do jeca, Monteiro Lobato faz o fino retrato da sociedade brasileira interiorana do início do século XX e deposita na sua figura uma requintada crítica social.

O jeca é pobre, simples, doente e entregue aos devaneios materiais; um ser esquecido pelo poder político. O jeca é o retrato das massas de trabalhadores rurais, impossibilitados de adquirir terras próprias, diante da nefasta Lei de Terras de 1850, que, mesmo após a sua revogação, manteve certos efeitos no tempo histórico. Imortalizado na literatura e retratado magistralmente no cinema, nos personagens de *Amâncio Mazzaropi*, o jeca tatu é o retrato de um Brasil agrário, injusto e atrasado.

Qual a atualidade desse personagem? A imagem do trabalhador pauperizado do campo ainda é uma figura presente nas paisagens urbanas e rurais do país. Juntam-se a ele, os sem-teto, povos tradicionais que têm seus direitos negados, negros, comunidade LGBTQ, mulheres, retirantes nordestinos e mais uma série de grupos sociais que têm a sua identidade negada pela lógica moderna binária e segregadora da Modernidade. O jeca tatu é a metáfora dos excluídos e oprimidos da colonialidade.

Nossa reflexão tem como foco central o quadro de injustiças presente na questão agrária no país e os desdobramentos que a ideologia da propriedade moderna impõe àqueles que se submetem a essa realidade. Na construção de nossa hipótese, analisar a sociedade agrária pressupõe examinar o latifúndio e seus efeitos, em relação às classes oprimidas que buscam o direito à terra e à luta por emancipação. Para tanto, não podemos deixar de invocar as lições de Paulo Freire:

A violência dos opressores, que os faz também desumanizados, não instaura uma outra vocação - a dos ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde a lutar contra quem os fez menos...e aí está a grande tarefa da humanística e histórica dos

---

<sup>92</sup> Jeca Tatu é um personagem criado por Monteiro Lobato, no livro *Urupês*.

oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, neste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasça da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar de ambos. (FREIRE, 2014, p.41)

No clássico *Pedagogia do Oprimido*, Paulo Freire alerta sobre a necessidade da luta dos oprimidos contra a violência dos opressores; luta que deve ser feita através de atos de amor e compreensão, num constante processo de exposição crítica. Não basta lutar pela justiça social e pela reforma agrária, se, no momento em que estiver na posse da terra, o oprimido iniciar a reprodução da mentalidade opressora e proprietária que tanto o subjugou, como se os fantasmas das velhas estruturas insistissem em se manter presentes<sup>93</sup>. O sistema moderno capitalista foi estruturado de tal forma que os aparelhos ideológicos podem transformar o *novo homem* em apenas uma variável manifestação do *velho homem*.

A reflexão sobre as mazelas da sociedade agrária no Brasil nos impõe a tarefa de refletir sobre uma relação entre opressores e oprimidos, entre os detentores do capital e as massas exploradas, os povos tradicionais e as raízes oligárquicas de uma elite secular, que viola seu território em nome do desenvolvimento e do progresso.

O capitalismo cria e recria uma série de desigualdades regionais que são explícitas no campo. Vimos como o seu desenvolvimento no Brasil foi contraditório, pois, na transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado, permaneceram formas indiretas de sujeição e servidão. A lógica fundiária foi construída a partir do binômio *terra livre para trabalho escravo ou terra escrava para o trabalho livre*, o que não era, necessariamente, o trabalho assalariado e digno no campo.

Na Modernidade, a terra passa a ser objeto de disputas e conflitos, objeto do direito de propriedade. A desigual distribuição de terras no Brasil afeta toda a estrutura social, em especial, os grupos desprovidos de mecanismos legitimadores do direito de propriedade:

Essa distribuição desigual da terra pode ser dimensionada do ponto de vista histórico e social, se levarmos em conta que havia cerca de “3,1 milhões de famílias de sem terra (camponeses sem terra) em 2003, um número que é limitado pela definição de trabalhadores rurais sem

---

<sup>93</sup> “Desta forma, por exemplo, querem a reforma agrária, não para se libertarem, mas para passarem a ter terra e com esta, tornar-se proprietários ou, mais precisamente, patrões de novos empregados”. (FREIRE, 2014, p.45)

acesso à terra” (MDA, 2005, p.17). Essas famílias sem-terra – combinadas com vários outros sujeitos sociais como os povos indígenas, quilombolas, seringueiros, extrativistas, quebradeiras de coco, ribeirinhos, pescadores, entre outras comunidades tradicionais – que poderiam ser definidas como “comuns” (MORIMURA, 2015) relacionados aos “direitos consuetudinários”, seguindo a literatura internacional – compreendem a dimensão social da demanda por terras.” (CASTRO; SAUER, 2017. p.213)

As lutas pela terra no país demonstram como as classes oprimidas e segregadas pelo histórico processo de concentração de terras são impossibilitadas de ter acesso às mesmas. Logo, institucionalizou-se uma luta insurgente e revolucionária por justiça social, responsável por causar todos os tipos de sentimentos negativos nos representantes das classes dominantes.

O campo no Brasil é um retrato vivo da diversidade. Constituído por uma série de pessoas, grupos e identidades, ele expressa o grande multiculturalismo do país. Sob esse prisma, a ideia de luta pela terra não pode ser compreendida apenas como a reivindicação do direito de propriedade, do direito de posse, gozo e disposição de uma certa gleba terrestre. A significação da luta é muito maior; ela abrange toda a complexidade dos direitos territoriais, das condições dignas para o exercício do trabalho no campo e das várias formas de resistência à acumulação de recursos comuns. A luta pela terra é um horizonte de possibilidades e ressignificação daqueles que a reivindicam.

Na investigação que estamos construindo, a respeito das lutas pela terra e por reforma agrária, torna-se salutar expor a atuação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Alvo de constantes ataques e críticas, além da tentativa recorrente das elites, de construir uma imagem negativa a seu respeito, o MST hoje é um ator fundamental na busca por justiça social no país.

A imagem do MST, construída pela grande mídia, consiste na reiteração de cenas de violência, bloqueio de atividades comerciais, depredação de propriedades e uma série de idiossincrasias. Esse uso perverso e deturpado da imagem do movimento causa uma sensação de revolta e temor por parte da população. Trata-se, na verdade, de um uso estratégico e uma tentativa de desconstrução desse movimento social. Num país onde poucas famílias controlam a maioria dos conglomerados empresariais de imprensa e onde os mesmos estão a serviço dos interesses do capital e das elites latifundiárias, é de se esperar esse tipo de postura.

O MST é fruto das transformações sociais e econômicas do Brasil, ao longo do século XX. Pensado e criado a partir do estado do Rio Grande do Sul, no fim dos anos 1970, hoje, o movimento possui atuação nacional e está organizado em 24 estados da federação. Em sua história, o MST possibilitou a conquista da terra no país a mais de 350 mil famílias.

A luta pela reforma agrária não é a única bandeira do movimento: o direito à cultura, combate à violência sexista, democratização da comunicação, saúde pública de qualidade, desenvolvimento sustentável, diversidade étnica e defesa da soberania popular são algumas das bandeiras defendidas pelo MST ao longo da sua história, fazendo dele um dos maiores movimentos sociais da América Latina, como expõe Delze Laureano:

O MST é um movimento que representa a luta de agricultores acostumados com o trabalho familiar e que resolveram lutar pela terra. Pessoas que descobriram a luta e aprenderam a acreditar, e assim passam a defender que a terra é de quem nela trabalha. Lutam contra o monopólio da terra em mãos de poucos – os latifundiários. Para o MST, o latifúndio representa toda forma de exclusão: política, social e econômica da maioria da população. (LAUREANO, 2007, p.83)

A atuação do MST, enquanto movimento social que busca reforma agrária e oportunidades aos excluídos, não se esgota apenas numa visão acerca dos limites e finalidades do direito de propriedade. O plano de ação de qualquer movimento que busca dar voz aos oprimidos é realizar o preceito constitucional da dignidade da pessoa humana, e essa *práxis* deve se valer dos princípios e objetivos previstos no texto constitucional, como um guia de orientação neste mar revoltoso.

Analizando alguns acontecimentos históricos do final do século XIX e início do século XX, podemos encontrar a gênese de uma discussão sobre a questão agrária e os oprimidos do país, a partir de uma série de acontecimentos: a Guerra de Canudos (1896-1897), Guerra do Contestado (1912-1916) e o Cangaço (- 1940) são alguns exemplos que podemos citar, em que houve a insurgência de grupos sociais frente ao poder elitista constituído. Tais movimentos tinham, como pauta, discussões acerca da questão agrária.

O modelo de colonização e exploração, implantado no país desde a época colonial, privilegiou a concentração de terras e riquezas nas mãos de poucas pessoas e fez surgir o latifúndio e as zonas de conflitos das terras devolutas. A negação do

direito de propriedade, imposta a vários segmentos da população ao longo de séculos, levou ao surgimento de movimentos insurgentes contra o *status quo*, como bem define Teodoro Zanardi:

As consequências sociais desse ordenamento jurídico foram a produção da miséria de negros (ex-escravos), índios e imigrantes, que tinham como única alternativa a submissão aos senhores da terra, com a alienação de sua mão-de-obra. (ZANARDI, 2009, p.104)

A história da América Latina é uma história de espoliação, exclusão e expulsão. O projeto moderno que foi imposto ao continente levou à exploração ilimitada de nações negras e de várias etnias indígenas. A herança amarga da Modernidade ainda insiste em nos provocar; são recorrentes os casos de violência policial contra jovens negros, racismo estrutural e tentativas de se negar o passado. No momento em que o mundo e, em especial, o Brasil são assombrados pelo fantasma do conservadorismo e do fortalecimento da extrema-direita, torna-se urgente o fomento às discussões pautadas na erradicação da pobreza, na diversidade e na tolerância, autênticas pautas progressistas e igualitárias.

Na origem dos movimentos sociais por reforma agrária, vislumbramos, no transcorrer do século XX, o surgimento das *Ligas Camponesas* na região nordeste<sup>94</sup> do país, bem como a atuação heroica de certas personalidades, como o advogado pernambucano Francisco Julião. As Ligas Camponesas foram organizações de trabalhadores rurais, sob orientação do Partido Comunista do Brasil (PCB), criadas entre as décadas de 1940-1950. As Ligas tinham como bandeira a luta por melhores condições de trabalho no campo e a luta por reforma agrária:

As ligas foram um movimento rural sem nenhuma estrutura sólida, cujos milhares de filiados aglutinaram-se em torno de líderes tradicionais e carismáticos. No Congresso Camponês de Belo Horizonte, realizado em 1961, as ligas tiveram grande destaque. Foi a oportunidade em que Francisco Julião, em oposição à proposta de uma reforma agrária democrático-burguesa do PCB, consagrou a proposta de uma reforma agrária radical “na lei ou na marra”. (LAUREANO, 2007, p.67)

---

<sup>94</sup> “No início da década de 1950, em Pernambuco, muitos dos antigos engenhos estavam confiados a foreiros. Essa era uma situação muito particular no Nordeste. Agricultores usavam terras abandonadas por seus donos em troca de um foro, uma espécie de aluguel. Em 1955, os donos do Engenho Galiléia, em Vitória de Santo Antão, impuseram o aumento do preço do foro e tentaram expulsar os foreiros da terra, que passaram a se mobilizar. Foi quando o advogado e deputado Francisco Julião, do PSB (Partido Socialista Brasileiro) passou a representa-los.” (MORISSAWA, 2001, 92-93)



As Ligas buscavam a legitimação de movimentos camponeses, nos quais os trabalhadores seriam parte fundamental na consolidação da reforma agrária. Se a luta pela terra é uma luta por cidadania, esta deve se valer até mesmo do direito burguês na busca de seus ideais. Assim, o uso dos instrumentos legais previstos no ordenamento jurídico, defendidos deste a época das *Ligas*, por Francisco Julião, é uma forma de se realizar o combate às ilegalidades no campo, de forma orgânica e estratégica:

Se Francisco Julião usava o Código Civil contra o direito consuetudinário, o MST invoca a Constituição contra a aplicação do Direito meramente formal. Essa prática conservadora vem dos juízes desinformados ou contrários às atuais exigências doutrinárias. (LAUREANO, 2007, p.70)

A partir dos anos de 1960, com a implantação da ditadura civil-militar no Brasil, as *Ligas* enfraqueceram-se e foram alvo de constantes retaliações, por parte do poder instituído. De forma dialética, no ano de 1964, com a edição do Estatuto da Terra, houve certa crença na retomada das políticas de reforma agrária. Porém, os interesses do capital especulativo sobre a terra mercadoria e a chamada *revolução verde*<sup>95</sup> apenas fizeram, dessa lei, uma norma simbólica, sem aplicabilidade social.

As políticas estatais voltaram-se para a colonização de terras “desabitadas” no norte do Brasil e a instituição de grandes projetos de infraestrutura, responsáveis por uma série de violações a povos originários e comunidades tradicionais. A política agrária do regime militar buscou ocupar e colonizar territórios *virgens* do país. A título de exemplo, podemos citar a construção da rodovia transamazônica e a hidrelétrica de Itaipu.

A possibilidade de gestação de novos movimentos, com bandeiras sociais e emancipatórias, ocorreu somente no fim da década de 1970, com o iminente fim da ditadura e o fortalecimento das políticas de base, a partir da ideologia emancipatória da teologia da libertação, organização de partidos políticos identificados com os

---

<sup>95</sup> “Em termos econômicos, grandes investimentos acompanham a implementação da Revolução Verde. A modernização agrícola e a capitalização das grandes propriedades foram obtidas com a alocação de recursos financeiros (créditos e benefícios fiscais) que geraram as condições para a aquisição de insumos industriais (Sementes híbridas, fertilizantes químicos) e implementos agrícolas mecanizados (tratores, motosserras, colheitadeiras).” (CASTRO, SAUER. 2017, p.212)

oprimidos, como o Partido dos Trabalhadores (PT), além da criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e mais uma série de organizações sociais. O MST surge nesse contexto, como um movimento social de caráter sindical, popular e político.

Posteriormente, o 3º Congresso Nacional do MST, que ocorreu em 1995, definiu os seguintes objetivos para o movimento:

- 1-) Construir uma sociedade sem exploradores e onde o trabalho tem supremacia sobre o capital;
- 2-) A terra é um bem de todos. E deve estar a serviço de toda a sociedade.
- 3-) Garantir o trabalho a todos, com justa distribuição da terra, renda e das riquezas.
- 4-) Buscar permanentemente a justiça social e a igualdade de direitos econômicos, políticos, sociais e culturais.
- 5-) Difundir os valores humanistas e socialistas nas relações sociais.
- 6-) Combater todas as formas de discriminação social e buscar a participação igualitária da mulher. (MORISSAWA, 2001, p.153)

Com o surgimento do MST, no início dos anos de 1980, e a sua organização institucional nas décadas subsequentes, a luta pela terra e pelo direito dos excluídos no país ganhou um aliado fundamental. O surgimento do MST abalou as estruturas de uma sociedade oligárquica, sustentada pelas benesses de um estado burguês refém de interesses latifundiários.

Na senda aberta pela criação desse movimento, não se encontram apenas camponeses ou trabalhadores rurais, pois novos sujeitos sociais vão sendo agregados à bandeira de luta e resistência, contra as várias formas de opressão, fazendo, do MST, um movimento de natureza diversa e inclusiva:

Os novos personagens que não substituíram, mas se agregaram aos já existentes: os atingidos por barragens, pequenos proprietários, posseiros, arrendatários e parceiros, que foram privados das terras em que viviam em razão da construção de grandes usinas hidrelétricas com enormes barragens para ampliar as fontes geradoras de energia; os seringueiros da região Norte, em especial do Acre, que resistiam à destruição dos seringais nativos e à sua substituição por pastagens; os pequenos produtores do Sul do país, então excluídos dos benefícios da modernização, acabaram por perder as suas terras; também os pequenos proprietários cujos filhos perceberam que dificilmente teriam como manter a identidade camponesa sem acesso à terra uma vez que as terras pertencentes à família eram insuficientes para a manutenção de todos. Todo esse contingente acabou por formar a identidade política 'sem-terra'. (LAUREANO, 2007, p.74)

A identidade 'sem-terra' é ampla, inclusiva e forma uma nova classe de sujeitos, que buscam participar do espaço público para o exercício da sua cidadania. As ações do MST em prol de seus interesses seguem os contornos da legalidade e o movimento faz, do próprio sistema, um instrumento contra hegemônico de resistência.

A negação da propriedade é imputada ao 'sem-terra' e, por consequência, a impossibilidade de fruição de todos os direitos que lhe são acessórios, dentro da lógica neoliberal do sistema capitalista. A operacionalidade dos movimentos sociais, em especial, do MST, contraria a forma de agir da subjetivação capitalista e as suas constantes tentativas de se reproduzir sujeitos sociais a serviço do mercado.

A existência do MST e de outros movimentos, que foram criados na senda aberta por ele, como o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), o Conselho Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais e Quilombolas (CONAQ), e o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST), são alguns exemplos de organizações sociais que buscam o exercício da cidadania pelos pobres e oprimidos.

O MST, enquanto um movimento de luta pela dignidade e pela terra, é organizado a partir de bases sindicais de luta, e se constitui num eficiente articulador político. Ele constrói um espaço próprio para o desenvolvimento de novas potencialidades democráticas. Todavia, na contramão de todas as conquistas que o movimento logrou nos últimos anos, observa-se uma tentativa nefasta e autoritária de criminalizar os movimentos sociais no Brasil, claro sinal de autoritarismo e intolerância, por parte do poder político atual.

Diversas formas de luta foram construídas pelo MST, na busca por seus objetivos: a ocupação, o acampamento permanente, marchas rodoviárias, greves de fome, ocupação de prédios públicos, acampamentos estratégicos nas grandes capitais, vigílias, manifestações e passeatas. Na sua lógica operacional, o MST vale-se especialmente da ocupação<sup>96</sup>, como um recurso para chamar a atenção das autoridades, para as mazelas do campo e as necessidades dos trabalhadores 'sem-terra'.

---

<sup>96</sup> "Na maioria das vezes, a imprensa usa a palavra invasão, em vez de ocupação, para designar a entrada e o acampamento dos sem-terra dentro de uma fazenda. É preciso que fique claro que a área ocupada pelos sem-terra é sempre, por princípio, terra grilada, latifúndio por exploração, fazenda improdutiva ou área devoluta." (MORISSAWA, 2001, p.132)

A ocupação é a forma mais eficaz de chamar a atenção do poder central, sobre a necessidade de se fazer reforma agrária:

A ocupação é instrumento fundamental para pressionar os órgãos governamentais e alertar a sociedade quanto à situação injusta que se instalou no campo brasileiro, com seus latifúndios improdutivos e a concentração de terras nas mãos de proprietários que as exploram no exclusivo interesse individual. (ZANARDI, 2009, p.115)

A ocupação busca construir um espaço de resistência; ela alerta a sociedade a conhecer as bandeiras defendidas pelo movimento. Em contraponto, observamos todo um aparato ideológico, coercitivo e de propaganda, que tenta criminalizar a ocupação como *invasão de terras*. Trata-se de uma forma de atentado contra o direito humano de propriedade, que se sobrepõe à intenção de enxergar o problema social que é a questão agrária no país:

A opção pela ocupação de latifúndios improdutivos como forma de luta mostra bem a característica do MST já apontada neste trabalho. O MST entende que o problema da reforma agrária vai muito além da questão da posse da terra. Como movimento político, busca, por esse meio, a transformação na sociedade brasileira, não apenas na formação de seus militantes, mas fazendo com que as ações governamentais aconteçam mediante a organização e pela pressão popular, fundamento do regime democrático. (LAUREANO, 2007, p.122)

A ocupação é um instrumento político em prol da reforma agrária, a qual deve ser vista como um recurso muito maior que uma política assistencial ou um aniquilamento radical e imediato das bases burguesas da propriedade. Ocupar não é invadir nem destruir; ocupar é uma ação de luta e resistência, que abre as portas para as possibilidades de negociação e consenso.

A reforma agrária defendida pelo MST consiste, portanto, em uma transformação gradual da estrutura fundiária do país, na qual terras devolutas, propriedade improdutivas, espaços públicos não vinculados ao uso do povo e imóveis abandonados são destinados a integrantes do movimento, para que possam transformar tais espaços em moradia, dando, a eles, uma finalidade social e fazendo valer o princípio constitucional da função social da propriedade.

Reforma agrária é mais do que uma política de assentamentos ou colonização de terras desocupadas, ideia esta que seria uma perspectiva reformista e mitigadora dos reais problemas fundiários do país. Pelo contrário, a reforma agrária é a busca

por uma melhor destinação possível para a terra, a fim de que esta possa alcançar uma justa finalidade social, em prol do bem comum.

As lutas por terra na história brasileira, desde a criação insurgente de comunidades quilombolas que contestavam o regime escravocrata, passando pelas revoltas e guerras camponesas do início do século XX e as Ligas Camponesas nos anos 1950, são lutas que sobreviveram a várias formas de aniquilação. A resistência dos seus envolvidos mostra a força que a vontade popular e o desejo por justiça social podem exercer no imaginário social.

O propósito desta tese é dar um passo a mais na compreensão dessa relação entre homem e terra, em meio aos nefastos avanços do capitalismo no século XXI. Na construção de uma sociedade pós-capitalista mais justa e centrada na satisfação das necessidades sociais, precisamos investigar novas diretrizes para a ideia de propriedade, além de buscar formas de superação do ideal jurídico burguês sobre o tema.

Nosso caminho direciona-se através da discussão que inclui a busca por formas revolucionárias e insurgentes de desconstrução do direito de propriedade, entretanto, na trilha que estamos seguindo, precisamos discutir ainda as formas de luta pela terra, travadas por certas comunidades tradicionais no Brasil: as comunidades quilombolas.

Investigamos, assim, a possibilidade das comunidades quilombolas guardarem uma forma de apropriação e uso territorial especial, em que prevalece o senso coletivista e comum. Para tais comunidades, a terra é um sujeito de direitos fora do mercado; uma dimensão existencial e necessária para autorealização pessoal e coletiva, compreendida a partir da ideia abrangente de *territorialidade*. Vítimas de um histórico processo de violência e segregação, essas comunidades sofreram uma gradativa marginalização, responsável por contribuir com a sistemática violação de seus direitos.

A partir da análise da relação entre comunidades quilombolas e a questão agrária, buscamos dar um passo a mais na investigação acerca da compreensão da propriedade fundiária no Brasil. O propósito final é buscar os fundamentos epistemológicos para a construção de uma sociedade pós-capitalista e, nesse sentido, há muito que se aprender com os quilombolas. O uso da terra e a apropriação

territorial, por eles desenvolvida, abrem uma senda de possibilidades para se compreender a terra fora do ideal mercadológico e acumulativista da lógica capitalista.

#### **4- A ENCRIPTAÇÃO DOS MOCAMBOS: luta e resistência nos territórios quilombolas**

É possível incluir outros modelos de uso e apropriação nas “lutas pela terra” ocorridas no Brasil? Existe a possibilidade de uma ampla reforma agrária? Várias formas de expropriação e resistência cultural acompanham as lutas pela terra, ao longo das últimas décadas. Na construção desta tese, expomos a completa transformação da terra em mercadoria, na Modernidade capitalista, e os efeitos dessa mutação no Brasil.

Ocorre que tal transformação não foi completa; nem toda terra no Brasil é mercadoria. Ainda subsistem parcelas da população alheias aos efeitos da propriedade fundiária e, para elas, prevalece uma concepção profunda e complexa, em que a terra transmuta-se num território vinculado a questões identitárias e culturais, como no caso das comunidades remanescentes de quilombo.

Foram mais de três séculos de luta e resistência, contra uma das práticas mais infames da história humana, a escravidão colonial. No Brasil, essa história se entrelaça com a própria construção e existência do país, em que milhares de homens, mulheres e crianças tiveram seu destino marcado por uma realidade que urge em nos assombrar. A escravidão apoiou-se em inúmeras práticas de segregação e violência, a fim de fazer do homem uma mercadoria. Entretanto, essa página da nossa história é palco de inúmeros atos de resistência à ordem vigente e, entre esses atos, o quilombo destaca-se como um espaço de luta e contestação ao terror escravista.

Na reflexão proposta neste capítulo, o objetivo é compreender como a questão quilombola foi construída no país e, mais especificamente, abordar as discussões envolvendo a propriedade das terras quilombolas. Para tanto, vamos nos valer de uma proposição crítica e insurgente: compreendemos que os mocambos, em boa parte da história nacional, mostraram-se como um espaço de invisibilidade e encriptação, quando, na verdade, a sua real condição é de um espaço de resistência e insurgência, perante a ordem opressora do capital.

A análise empreendida neste capítulo busca expor como as lutas em torno da terra e a manutenção de um território são aspectos fundamentais no modo de vida

quilombola. Nessa exposição, pode-se perceber uma forma singular de relação do homem e das coletividades com os bens e recursos comuns, presentes no modo de vida das comunidades tradicionais.

Nessa jornada, alguns riscos devem ser evitados. O Direito, preso à lógica moderna, burguesa e liberal, tende a oferecer, como resposta a certos questionamentos que lhe são apresentados, alternativas insuficientes. O artigo 68, do Ato de Disposições Transitórias da Constituição de 1988, inovou, no sentido de prever a propriedade coletiva da terra ocupada pelos remanescentes de quilombo; uma tentativa de regularização e visibilidade dessas comunidades, historicamente marcadas pela segregação. Entretanto, deve-se alertar para o fato de que os dispositivos jurídicos, abstratos e universais, podem acarretar o reducionismo e a encriptação das dimensões culturais, religiosas e existenciais que o território quilombola possui. Afinal, corre-se o risco de recair na eterna busca pela fórmula jurídica proprietária.

A discussão proposta neste capítulo visa, então, à melhor compreensão das formas de luta por terra, em especial, o território das comunidades quilombolas. Porém, este não é o nosso único objetivo; almeja-se também a construção de uma abertura epistemológica, que possa nos ajudar a vislumbrar qual é a real dimensão dessas lutas e a relação de uso e apropriação da terra por parte dessas comunidades.

Partirmos da hipótese de que a histórica invisibilidade dessas comunidades fez, de suas lutas por direitos, um modo particular de reconhecimento, em que os clássicos instrumentos da Ciência Jurídica apresentam-se falhos ou insuficientes.

No primeiro item do capítulo, abordamos a formação da noção do quilombo como espaço de resistência à colonialidade. Nosso diálogo inicia-se com a compreensão de tais categorias, a partir de uma matriz historiográfica decolonial. No decorrer da análise textual, levantamos um histórico da escravidão no Brasil e o contexto de surgimento dos quilombos como espaços de resistência à violência do modo de produção escravista.

No segundo item do capítulo, pretende-se analisar a invisibilidade dos direitos quilombolas, a partir do fim da escravidão no Brasil. Para tanto, vamos nos valer das noções de *encriptação*, *invisibilidade* e *ressignificação*, para a compreensão dessas comunidades e de suas lutas no período pós-abolição. Posteriormente, vamos realizar



uma análise do artigo 68 do Ato de Disposições Transitória da Constituição de 1988 e a tentativa de ressurgimento dos quilombolas para o Direito, ou, o surgimento do Direito para as comunidades quilombolas.

No terceiro item do capítulo, a análise irá concentrar-se na reflexão acerca da ressignificação dos quilombos, sob a ótica da questão fundiária. A intenção é examinar a possibilidade de descriptação das comunidades quilombolas, sob um viés verdadeiramente revolucionário, em que os pressupostos da propriedade fundiária moderna são postos à prova, na compreensão das terras de uso comum.

Nessa empreitada, nosso olhar será direcionado às questões fundiárias, nas lutas por terra, aqui compreendidas de forma ressignificada, na acepção antropológica do território e das múltiplas territorialidades que ele pode adquirir. No contexto de crítica à propriedade fundiária moderna, queremos expor os limites e insuficiências que essa categoria jurídica possui na compreensão do modo de vida quilombola e como, ao mesmo tempo, essas comunidades nos legam uma alternativa radical e revolucionária no tratamento do tema, com as terras de uso comum.

Portanto, este capítulo do texto tem, como objetivo geral, compreender como comunidades quilombolas colocaram-se, desde a sua origem, como espaço de resistência ao capitalismo. Partimos do pressuposto de que, no seio dessas comunidades, reside uma alternativa real de resistência e superação ao modo capitalista de produção; uma alternativa sistêmica, que passa pela profunda compreensão do território como espaço de realização coletiva. Acreditamos que reside, nos quilombolas, uma luz capaz de apontar um caminho para um horizonte pós-capitalista.

#### **4.1 - O quilombo como espaço de resistência à colonialidade**

A historiadora Laura de Mello e Souza, na obra *Norma e Conflito*<sup>97</sup>, aborda a questão quilombola em Minas Gerais, no período colonial. Nesse contexto, no ano de

---

<sup>97</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e Conflito*: aspetos da história de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 1999.

1769, foi estabelecida uma grande expedição, chefiada por Inácio Correia Pamplona<sup>98</sup> e apoiada pelo Governador da Capitania de Minas Gerais, a fim de desbravar os sertões da capitania, especificamente, onde hoje se localiza a região centro-oeste do estado.

A expedição tinha alguns objetivos pontuais: a busca por novas jazidas de ouro, para suplantar a decrescente produção aurífera do período; a ocupação dos *desocupados*, que proliferavam nas zonas minerárias e, principalmente, o extermínio dos quilombos que se multiplicavam nos ermos sertões das Gerais, em especial, o lendário quilombo do *Ambrósio*, alvo de empreitadas anteriores da Coroa.

Na lógica do terror e repressão, sabemos que, onde há submissão, há resistência. Assim, os quilombos proliferavam na América Portuguesa durante o período colonial e alguns, em especial, foram dignos de uma atenção especial por parte do poder metropolitano. O apoio de particulares, para *guerrear* e aniquilar comunidades quilombolas, era recompensado pela Coroa, com a concessão de sesmarias aos envolvidos. Assim, caçar quilombolas surgia como possibilidade de obtenção da posse de novas terras/sesmarias:

Caçar negro fugido, por sua vez, abria o acesso à posse de terras garantindo igualmente a continuidade do trabalho nas fazendas antigas, que acossadas pelas investidas quilombolas, não conseguiam prosperar. Tudo indica, portanto, não ser apenas por cuidado com a ameaça de revolta ou o temor ante a possibilidade de os negros assumirem o comando da sociedade que se batiam os matos atrás de mocambos. Tratava-se da continuidade e a sobrevivência da exploração agrícola nas zonas afastadas, e ainda do acesso mais ou menos livre às terras, abundantes naquela situação de fronteira aberta. (SOUZA, 1999, p.113)

A expedição de guerra contra o Ambrósio, composta por sertanistas, “caçadores” de ouro e gente, músicos, escravos e até um capelão<sup>99</sup>, à medida que

---

<sup>98</sup> Inácio Correia Pamplona nasceu em Portugal, foi comerciante no Rio de Janeiro e em Minas Gerais no século XVIII, detentor de várias sesmarias na capitania; foi um dos delatores da Inconfidência Mineira.

<sup>99</sup> “Com seus duzentos e tantos homens, a entrada deliberadamente impositiva de Pamplona consolidava a colonização fronteira e, simultaneamente, levava a norma ao espaço ainda desordenado do alto São Francisco; do seu rastro normativo e repressor, contudo, iam se destacando práticas menos óbvias e conscientes, referidas ao universo da cultura num sentido mais restrito e menos antropológico, apesar de igualmente multifacetado. Mesmo quando entretidos em espreitar quilombolas e incendiar lhes os aldeamentos, os entrantes não dispensavam tais práticas, que assim, amaciavam seu dia-a-dia, dando-lhe um sentido nem sempre encontrado nas ações semifacinosas a serviço de uma ordem iníqua”. (SOUZA, 1999, p.124)

adentra no sertão, compreende o nível de organização dos *temidos* mocambos. Suas táticas de guerra são revistas e o medo *sobrenatural* do quilombola é permutado numa visão mais precisa e pragmática de sua real condição<sup>100</sup>.

A empreitada chefiada por Inácio Pamplona, nos ermos sertões das Gerais, repletos de *índios bravios*, *quilombolas cruéis* e *animais ferozes*, é o retrato de uma sociedade bárbara, que floresce no Brasil Colônia. A caça aos quilombolas e os benefícios econômicos desse tipo de atividade contrastam com o discurso civilizatório que tais empreendimentos adquiriam. Caçar e aniquilar o *Ambrósio*, bem como outros quilombos, era a justificativa para se levar civilização à barbárie, mesmo que isso ocorresse da forma mais sangrenta possível.

O temor de uma insurreição negra na colônia<sup>101</sup>, onde a minoria dominante era branca, é a tática de uma sociedade que plantou sua gênese nos horrores da escravidão. Por sua vez, o quilombo é a resistência materializada, o risco da insurgência, o possível fim de um regime anacrônico e perverso de dominação cultural, social e econômica.

Nos mais de três séculos de existência do regime escravocrata no Brasil, imperou a lógica de espoliação e usurpação do trabalho alheio, como modo de operação da empresa moderna. O suor do negro regou as lavras de ouro, os campos de algodão e café, o trabalho doméstico e os canaviais verdejantes que se estendiam pela costa atlântica, até os limites do sertão<sup>102</sup>.

A escravidão determinou hierarquias sociais e a categorização de classes, gêneros e raças, no intuito permanente de reprodução do discurso hegemônico moderno. Os inúmeros *quilombos*, *mocambos*, *terras de preto*, *terras de bolo*, que

---

<sup>100</sup> “Localizar, nomear, conhecer, reordenar o espaço dos aldeamentos de negros fugidos foram desta forma procedimentos e estratégias adotadas pelos homens que caçavam quilombolas sob as ordens de Pamplona em 1769. Mesmo porque disso resultariam benefícios à busca de ouro, à distribuição de terras, ao desenvolvimento dos cultivos que eram outras importantes atividades a serem desenvolvidas pelos entrantes. Depois de já terem vasculhado paragens até então desconhecidas, os temores arrefeciam, e quilombo passava a ser um mero ponto de referência: roça, paragem, acidente geográfico.” (SOUZA, 1999, p.127)

<sup>101</sup> Durante o século XIX esse temor se agravou devido ao êxito da Revolução Haitiana de 1804.

<sup>102</sup> “A escravidão de africanos nas Américas consumiu cerca de 15 milhões ou mais de homens e mulheres arrancados de suas terras. O tráfico de escravos através do Atlântico foi um dos grandes empreendimentos comerciais e culturais que marcaram a criação de um sistema econômico mundial”. (REIS e GOMES, 1996, p.9)

surgiram na vastidão do país, correspondiam a uma tentativa de luta e resistência ao sanguinário regime implantado.

O fenômeno quilombola é diverso, múltiplo e possuiu um complexo nível de organização e subsistência. Para os fins propostos neste texto, vamos partir da reflexão empreendida por Abdias do Nascimento, a respeito do termo quilombo:

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão, existência. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no processo humano e sócio-político de igualitarismo econômico. Os precedentes históricos conhecidos confirmam esta colocação. Como sistema econômico, o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo ou ujamaísmo da tradição africana. Em tal sistema, as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalentes na economia espoliativa do trabalho chamado capitalismo, fundada na razão do lucro a qualquer custo. Compasso e ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos operativos, articulando os diversos níveis de uma vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. Contra a propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza, percebe e defende que todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo. Em uma sociedade criativa, no seio da qual o trabalho não se define como uma forma de castigo, opressão, exploração, ele é antes visto como forma de libertação humana que o cidadão desfruta como um direito e uma obrigação social. Liberto da exploração e do jugo embrutecedor da produção tecnocapitalista, a desgraça do trabalhador deixará de ser o sustentáculo de uma sociedade burguesa parasitária que se regozija no ócio de seus jogos e futilidades. (NASCIMENTO, 2019, p.290)

Na passagem supracitada, Abdias do Nascimento faz a instigante provocação de se enxergar o quilombo como um espaço de fraternidade e resistência, comunhão e luta; uso comum da terra e resistência ao capitalismo. Se os quilombos eram uma tentativa dos africanos escravizados de usufruir uma vida digna e livre, o sistema escravista buscou, em toda a história pré-abolição, criminalizar esses espaços. Na sua essência, o quilombo é um foco de resistência física e cultural ao sistema capitalista<sup>103</sup>.

Mesmo após a abolição da escravidão no Brasil, em 1888, várias comunidades se constituíram no território nacional, seja através de antigos cativos, que ficaram à mercê do seu próprio destino, ou através de uma série de outras realidades

<sup>103</sup> “Se a escravidão teve papel central no desenvolvimento da exploração colonial nas Américas, fundamental reconhecer que o aquilombamento atingia seu centro à medida que se constituía como antítese do sistema hegemônico. Nesse contexto é que se pode afirmar serem os quilombos espaços de resistência à opressão histórica sofrida.” (PRIOSTE, 2017, p.57)

subjacentes. As comunidades negras rurais e urbanas pós-abolição também ingressaram no panteão das formas de resistência contra a ordem vigente<sup>104</sup>.

Na legislação colonial, os *agrupamentos de pretos fugidos* eram criminalizados e alvo de repressão estatal, como dispunha o regulamento régio de 1740, do Rei Dom João V, que definia quilombo como “*toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles*”.

Algumas informações importantes devem ser extraídas desse enunciado colonial: o elemento numérico, que estabelece um agrupamento de *cinco* negros, e o fato de que os cativos deveriam estar *fugidos*, ou seja, aqueles que resistiram à lógica do trabalho escravo e abandonaram os seus proprietários. Além disso, esse agrupamento deveria encontrar-se em locais *desabitados*, ermos, distantes e escondidos, visão que contribuiu para o imaginário mítico dos quilombos sempre escondidos nos rincões do país, afastados de tudo e todos. Por fim, a menção aos *pilões* como símbolo da agricultura de *subsistência*, pois o pilão é um instrumento de processamento de alimentos, ele tem um significado fundamental; o desejo de ali permanecer e fazer morada.

Na legislação colonial, a identificação dos quilombos compreende apenas a busca por um local para se executar a repressão. Frutos de um grande campo semântico, os *quilombos*, *calhambolas* e *mocambos* foram generalizados, através das ordens legais, como qualquer formação social composta por negros ou sujeitos marginalizados, que buscavam a invisibilidade do Estado.

O quilombo foi representado no imaginário social de diversas formas, seja como a materialização de um grande estado africano dentro do Brasil (Palmares) ou como pequenos grupos nômades em busca de condições dignas de sobrevivência, grupos extrativistas e coletores ou comunidades negras próximas aos centros urbanos, responsáveis pela produção de certos gêneros alimentícios e com a sua existência

---

<sup>104</sup> “Na América, o fenômeno recebeu nomes diversos. José Jorge de Carvalho lembrou que “as comunidades formadas pelos negros escravos, que fugiram do trabalho forçado, resistiram à recaptura, recebendo vários nomes nas diversas regiões do Novo Mundo: quilombos ou mocambos no Brasil: *palenques* na Colômbia e em Cuba: *cumbes* na Venezuela; marrons no Haiti e nas demais ilhas do Caribe francês; grupos ou comunidades de *cimarrones*, em diversas partes da América Espanhola; marrons, na Jamaica, no Suriname e no Sul dos Estados Unidos.” (FIABANI, 2005, p.282)

tolerada pelas classes dominantes. Em estudo sobre a questão quilombola em Minas Gerais, o historiador Donald Ramos explica:

Da maneira como se desenvolveu no Brasil, a escravidão funcionou de acordo com um conjunto de imperativos. Ela sobreviveu por causa da combinação entre a sua habilidade para impor aos escravos um conjunto de valores morais e a disponibilidade de um poder coercitivo aterrador para punir transgressões dos limites permitidos de comportamento e pensamento. O sistema então foi um equilíbrio entre o uso de valores e o uso da violência - violência potencial e, mais do que frequente real. A utilização de valores foi largamente afetada pela ação da Igreja católica, através da doutrina e da estrutura institucional da religião, e pela ação do Estado, através de muitos meios de controle entre os quais se destacava a possibilidade de alforria individual do escravo. O quilombo, sem intenção, complementava essa estrutura construída em trono do controle por meio dos valores. (RAMOS, 1996, p.167)

No contexto escravista, o grande terror dos *senhores* era a fuga, a perda das suas “peças” para os mocambos que se multiplicavam no território do país. A fuga de um escravo consistia na diminuição de braços para o trabalho, na diminuição dos lucros e principalmente a perda de uma propriedade. Dessa forma, tornou-se uma figura comum, no território do país, os homens brancos, mulatos e até negros que faziam a captura dos escravos fugidos – os temidos *capitães do mato* – grandes inimigos dos quilombolas:

As ações dos quilombolas causavam prejuízos materiais aos proprietários e efeito psicológico sobre os cativos. O ‘mau’ exemplo dos mocambeiros poderia desestruturar a organização das propriedades, aguçando as fugas e as sublevações. O quilombo era um enclave dentro do regime escravista, uma microsociedade alternativa a escravidão, à disposição do trabalhador escravizado. (FIABANI, 2005, p.47)

Desse modo, na composição do cenário em que se desenvolveu a escravidão no Brasil, havia: homens e mulheres que resistiam à opressão, em troca da expressão de suas identidades; um sistema violento e repressor, que tinha a finalidade de extrair toda a força possível do trabalho desses sujeitos, sob pena de duras sanções e, ainda, a proliferação de espaços de fuga e resistência, espalhados pelo território nacional, onde seria possível, àqueles que resistiam ao sistema, a reconexão com elementos da sua cultura tradicional e o sonho de uma vida digna.

A empresa colonial valeu-se de relações promíscuas com reinados e comerciantes africanos e europeus, que, em troca de mercadorias e favores baratos,

montaram um lucrativo sistema de tráfico de pessoas para as Américas, impulsionando a diáspora negra, formando o *Atlântico Negro*<sup>105</sup>, uma maciça migração forçada, que perdurou por séculos.

Esses sujeitos, capturados e escravizados, foram destinados às lavouras, garimpos e uma série de outras atividades produtivas da economia colonial, tornando-se a expressão viva de um regime que submetia homens e mulheres a um sistema bárbaro e opressor. O cativo dado a esses sujeitos, na construção do Brasil, amparou-se na suposta inferioridade racial que eles possuíam. Por séculos, os defensores da escravidão alegaram que esse seria o caminho natural desses povos<sup>106</sup>.

Ao instituir um novo padrão de poder, a escravidão colonial fez, dos recursos naturais e das pessoas, mercadorias a serviço do florescente capitalismo europeu. Na América, esse poder foi responsável por fundir várias formas de identidade, em torno de simplificados rótulos de classificação social. Milhares de etnias, originárias das terras americanas, foram reduzidas a índios/gentios, e as complexas identidades africanas, circunscritas a escravos/negros.

O padrão de poder que se consolidou na América colonial e configurou toda a modernidade é a ideia de *raça*, “na América, a ideia de *raça* foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista.” (QUIJANO, 2005, p.107)

A categoria *raça*<sup>107</sup>, portanto, foi um critério fundamental de classificação e distribuição de populações na modernidade colonial. A partir de tal parâmetro, ocorreu

---

<sup>105</sup> “A ideia do Atlântico Negro pode não só aprofundar a nossa compreensão sobre o poder comercial e estatal e sua relação com o território e o espaço, mas também resume alguns dos árduos problemas conceituais que podem aprisionar ou enrijecer a própria ideia de cultura.” (GILROY, 2012, p.15)

<sup>106</sup> “Mas as pessoas escravizadas, notadamente as negras, além de gerarem riquezas através do trabalho forçado também eram subjugadas como se fossem mercadorias, e durante longo período de tempo o tráfico negreiro foi fonte de recursos para a metrópole colonial, para traficantes de escravos, para o Brasil imperial, para o senhoriato escravocrata brasileiro, entre outros sujeitos.” (PRIOSTE, 20217, P.59)

<sup>107</sup> “Para ele, os indivíduos classificam-se e são classificados segundo três linhas (trabalho, *raça*, gênero), articuladas em torno de dois eixos centrais: a) o controle de produção de recursos de sobrevivência social, que implica o “controle da força de trabalho, dos recursos e produtos de trabalho”, incluindo recursos naturais e se institucionaliza como propriedade; b) controle da reprodução biológica da espécie, que implica o controle do sexo, prazer e da descendência, em função da propriedade. A *raça*, por sua vez, foi incorporada ao capitalismo eurocentrado em função de ambos os eixos. Ou seja, tanto a classificação social é heterogênea, descontínua e conflituosa, quanto suas articulações.” (BALDI, 2014b, p.37)

a segmentação em classes inferiores e superiores e a possibilidade de uma distribuição do trabalho com base em critérios racistas. Desse modo, “na América, a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial e, desse modo, para servir aos propósitos e necessidades do capitalismo”. (QUIJANO, 2005, p.115)

O sistema de produção capitalista valeu-se da escravidão colonial como um mecanismo de monetarização da Europa e circulação de capital, a partir da classificação social da raça; uma forma de submissão e exploração social. Os efeitos desse sistema na formação do imaginário moderno são tratados por sociólogos contemporâneos, como Aníbal Quijano e Santiago Castro-Gomez, por *colonialidade do poder*:

O conceito de colonialidade do poder amplia e corrige o conceito foucaultiano de “poder disciplinar”, ao mostrar que os dispositivos pan-ópticos erigidos pelo Estado Moderno inscrevem-se numa estrutura mais ampla, de caráter mundial, configurada pela relação original entre centros e periferias devido à expansão europeia. Deste ponto de vista podemos dizer o seguinte: a modernidade é um “projeto” na medida em que seus dispositivos disciplinares se vinculam a uma dupla governamentalidade jurídica. De um lado, a exercida para dentro pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governamentalidade exercida para fora pelas potências hegemônicas do sistema-mundo/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias primas da periferia em direção ao centro. Ambos estes processos formam parte de uma única dinâmica estrutural. (CASTRO-GOMEZ, 2005, p.83)

A resistência consubstanciada nas comunidades quilombolas se deu perante a colonialidade imposta pela Modernidade, um padrão de poder materializado em formas de classificação das populações, através do conceito raça. Nessa conjuntura, o quilombo foi se construindo como sinônimo da resistência e luta por direitos e dignidade para os indivíduos classificados e submetidos à escravidão. Mesmo após o fim do regime escravocrata, sua existência significou um espaço de insurreição aos diversos dispositivos de dominação da colonialidade.

A colonialidade é o lado oculto do sistema-mundo capitalista moderno. Uma articulação de vários níveis de dominação, em que a raça é uma categoria central. Se a modernidade é conhecida através dos seus discursos legitimadores, como o *capitalismo*, o *colonialismo* a *violência* e a *escravidão*, é na sua face oculta, a *colonialidade*, que ela se expande e institui um moderno sistema de exploração. Raça,



trabalho e gênero são as linhas mestras da formação do capitalismo moderno, a partir da dominação colonial, como bem explica César Baldi:

E daí a observância de Quijano no sentido de que o capitalismo não tinha como se tornar hegemônico sem a existência de um trabalho não capitalista, baseado na escravidão, na reciprocidade, na pequena produção industrial. O sistema de escravidão e também de aquilombamento é coetâneo da realidade do sistema capitalista que está se desenvolvendo. (BALDI, 2014a, p.54)

Na análise do primeiro capítulo, vislumbramos a seguinte tese: “onde há ‘capitalismo, há resistência’”. No atual estágio do texto, podemos complementar: “onde há escravidão, há resistência”. A resistência à escravidão se fez de várias formas: seja através da quebra dos instrumentos de trabalho, o “corpo mole”, a sabotagem ou por meio das fugas individuais e coletivas, com a formação de comunidades negras – os quilombos.

As várias formas de resistência ao sistema capitalista-escravagista foram se consolidando ao longo dos séculos, e o quilombo tornou-se um símbolo concreto de resistência ao capitalismo. Com o passar dos anos, as comunidades quilombolas tornaram-se grupos étnicos, em busca de condições dignas de sobrevivência e reprodução cultural. Seja como quilombos urbanos ou quilombos rurais, a historiografia nos ensina que os quilombos, em sua dura rotina, sobreviveram através da pesca, da coleta de frutos e da produção de gêneros alimentícios para consumo interno, ou até mesmo da troca dos excedentes com as populações próximas:

Enquanto as práticas sobre o uso da terra são tão variadas quanto os diferentes grupos afro-latinos e as condições ecológicas em que vivem, a maioria dos grupos está envolvida em um estilo de vida agrário tradicional. Alguns empregam rotação agrícola, com longos períodos de repouso, ou estilos extrativistas de vida, incluindo a pesca, caça, exploração madeireira, bem como o recolhimento de produtos florestais não-madeireiros, como o palmito, que contribuem para justificar a necessidade de um sistema de posse comunal. (PAINTER, BARNES, ANHERSEN, 2008, p.22)

A necessidade de rápidos deslocamentos, seja como estratégia de defesa e resistência, ou em busca de melhores condições para o desenvolvimento da agricultura, fizeram, dos quilombolas, comunidades baseadas em laços de solidariedade e no senso coletivista de produção.

As terras onde os quilombos se instalavam poderiam pertencer a um ente privado ou serem de natureza pública, mas, geralmente, não eram titularizadas por algum membro do grupo em especial. A limitação legal à aquisição de terras no período colonial e, posteriormente, na égide da Lei de Terras, impossibilitou a aquisição formal dessas terras, por parte dos quilombolas. Devido a esses percalços, nessas terras se exerciam direitos coletivos; o senso de pertencimento era comum e, por consequência, a posse comunitária.

A terra não possuía valor comercial e a noção de propriedade privada era fragmentária. Na mentalidade quilombola, prevalecia a proteção às liberdades e ao trabalho digno, e não a defesa da propriedade absoluta:

Não havia e não podia haver propriedade privada dentro do quilombo. A terra teria sido cultivada através de lotes familiares ou comunitários. O quilombola não se apegaria à terra, raramente a potenciando com o seu trabalho, já que ela devia ser abandonada periodicamente por razões econômicas - ciclo produtivo - e políticas - segurança e repressão. (FIABANI, 2005, p.322)

O fenômeno quilombola foi presente em todo território nacional, como uma forma de resistência individual e coletiva. Com o fim da escravidão, um novo estágio na vida dessas comunidades iniciou-se. Entretanto, a extinção formal do trabalho cativo e a condição de homens livres, atribuída a todos os negros do país, não levou à extinção dos quilombos. Nessa nova era de lutas e desafios, a busca por direitos, reconhecimento social e, principalmente, a proteção das terras ocupadas, constituiu um novo desafio imposto às comunidades quilombolas. Com a abolição da escravidão, os quilombos foram postos na invisibilidade, esquecidos ou brutalmente suprimidos, em nome da expansão vociferante do capital.

No próximo item do texto, buscamos compreender como as comunidades quilombolas lutaram desde a abolição, contra o seu esquecimento, e, no apagar das luzes do final do século, como a inserção dos quilombolas no texto constitucional fez ressurgir a questão quilombola para o Direito.

## 4.2 – A encriptação quilombola e o surgimento dos mocambos para o Direito

Os quilombos são uma categoria em disputa, um processo aberto de ressignificação, em permanente construção. Após a Lei Áurea e a abolição da escravidão no Brasil, a questão quilombola praticamente caiu no esquecimento. Num primeiro momento, houve uma tentativa oficial de afastar-se de qualquer reminiscência do passado escravagista do país<sup>108</sup>. As instituições calaram-se; as comunidades foram postas em um anonimato institucional, que perdurou por quase cem anos. Coube, às pesquisas históricas e antropológicas e ao movimento negro, o desenvolvimento de novas hipóteses para a questão quilombola, ao longo do século XX.

O quilombo é a materialização da resistência cultural e política e, principalmente, da resistência negra, frente à colonialidade estabelecida nas terras ocupadas por essas comunidades, desde o período escravagista. O fato é que várias comunidades quilombolas não conseguiram o legítimo título de domínio das terras que ocupavam, passando, assim, a serem alvos da sanha acumulativista e expansionista do capital. Isso se deveu a restrições legais para a aquisição de terras no Brasil, em vigor desde o período colonial, agravadas pela famigerada Lei de Terras de 1850 e toda a legislação privatista posterior.

O silêncio imperou na legislação brasileira, no que se referia à legitimação das terras ocupadas pelos quilombos. Por mais de um século, essa violência velada foi o epicentro de disputas e conflitos territoriais, que ecoam até os dias atuais. A tentativa de avanço da economia brasileira, no período pós-escravidão, obrigou os quilombolas a instituírem uma nova forma de resistência. A falta de representação, o racismo e a falta de experiência como sujeitos de direitos formam um conjunto de fatores que influenciou a defesa das comunidades, em torno de um objetivo comum<sup>109</sup>. O antropólogo José Maurício Arruti é preciso ao dispor:

O que a realidade das atuais comunidades “remanescentes” vem chamar nossa atenção é justamente o fato de o desaparecimento legal não ter representado sempre o desaparecimento real daquelas formas de posse e de organização social. Elas parecem ter continuado existindo de formas mutantes, permanentemente adaptadas aos novos contextos legais e regionais, sustentadas em laços comunitários ou em

---

<sup>108</sup> Os anais da história narram um fato singular: após a abolição, Rui Barbosa mandou queimar todos os documentos oficiais do Ministério da Fazenda, que faziam menção à escravidão.

<sup>109</sup> FIABANI, 2005, p. 358.

compromissos precários com aqueles que eram os próprios expropriadores. (ARRUTI, s/a, p.17)

Durante o século XX, o Brasil vivenciou experiências democráticas e ditatoriais, que refletiram o quão complexa é a sociedade nacional. Os representantes das classes dominantes, legitimadas no poder e amparadas pelo direito de propriedade, lutaram pela manutenção de seus privilégios. Entretanto, novas categorias de sujeitos sociais surgiram, em busca de direitos e lugar de fala. Nesse contexto, somente na década de 1980 a questão quilombola passou a ganhar destaque no cenário nacional.

Após o fim da ditadura militar, os movimentos sociais ganharam escopo e a luta pela democracia e o estado de direito passaram a pautar a ação desses movimentos. No ano de 1982, realizou-se o *I Simpósio Nacional sobre o Quilombo de Palmares*, no estado de Alagoas, e a questão quilombola passou a ser pauta de encontros e discussões nacionais. Os quilombos começaram a surgir para o Direito.

Com a redemocratização do país e as discussões acerca de uma nova Constituição, surge uma oportunidade real de se inserir a questão quilombola no sistema jurídico nacional. Somada a isso, a aproximação do centenário da abolição apontou uma valiosa oportunidade de se redimensionar a luta dos movimentos negros no país.

No processo de redemocratização, percebe-se o quilombo como uma realidade presente. No calor das discussões da Assembleia Constituinte, foi apresentada, pelo movimento negro, uma emenda popular, requerendo o direito de titulação das terras pertencentes às comunidades quilombolas. Diante de certos obstáculos apresentados pelo processo legislativo, essa emenda não apresentou os requisitos procedimentais necessários para a sua apreciação e coube ao deputado constituinte Carlos Alberto Caó (PDT-RJ) a nova apresentação do dispositivo, em 20 de agosto de 1987. Girolamo Treccani nos apresenta o novo texto do dispositivo:

Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como documentos referentes à história dos quilombos no Brasil. (TRECCANI, 2006, s/p)

O texto legislativo original, apresentado à Assembleia Constituinte, continha duas requisições: primeiro, o título de propriedade definitiva, das terras ocupadas

pelas comunidades negras que se originaram em quilombos; em segundo lugar, a proteção administrativa, proporcionada pelo tombamento das terras e os documentos vinculados à história da resistência negra no Brasil.

A atuação do movimento negro na Assembleia Constituinte foi fundamental na luta pelos direitos dessas comunidades. Digno de referência é o papel do proponente da emenda, o deputado Carlos Caó, como também a deputada Benedita da Silva (PT-RJ). A atuação de ambos foi essencial para a inserção da questão quilombola no texto constitucional.

No apagar das luzes<sup>110</sup>, a questão quilombola foi inserida na Constituição Federal, no artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias, “*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*”.

O reconhecimento jurídico das comunidades quilombolas foi, assim, materializado no texto constitucional, através do artigo 68 do ADCT, ato de verdadeira criação social:

A categoria “remanescentes de quilombos” foi criada pelo mesmo ato que a instituiu como sujeito de direitos (funditários e, de forma mais geral, culturais) e, nesse ato, o objeto da lei não é anterior a ela ou, de um outro ângulo, nele o direito cria o seu próprio sujeito. O artigo 68 não apenas reconheceu o direito que as comunidades remanescentes de quilombos têm as terras que ocupam, como criou tal categoria política e sociológica por meio da reunião de dois termos aparentemente evidentes. (ARRUTI, 2006, p.67)

O artigo 68 reconheceu os quilombolas como *sujeitos de direitos*; inseriu suas demandas no rol de proteções constitucionais como norma constitucional originária de aplicabilidade imediata. Alvo de críticas e discussões desde então, esse dispositivo é um marco no surgimento da questão quilombola para o Direito.

A consagração de direitos almejada pelo dispositivo inova na ordem legal, ao titularizar as comunidades remanescentes como sujeitos de direito. O dispositivo concede a possibilidade de se legar a propriedade privada comum a um grupo social<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> ARRUTI, 2006, p.67.

<sup>111</sup> “No plano jurídico, o primeiro passo é reconhecer e enquadrar o novel instituto como uma nova espécie de propriedade: a Propriedade Quilombola. Somente assim ele poderá ganhar foros de autoridade jurídica para ombrear-se com a propriedade do Código Civil, o usucapião e os direitos reais em geral, amainando a sanha burocrática dos órgãos governamentais e seus atoleiros administrativos

É consenso na literatura antropológica<sup>112</sup> que, no momento em que se discutia a inserção da titulação das terras quilombolas na Constituição, acreditava-se que existiam apenas algumas dezenas de comunidades remanescentes. Essa conjuntura transformou-se radicalmente, com a verticalização dos estudos antropológicos e a conscientização de muitas comunidades negras urbanas e rurais, acerca da sua real condição enquanto ‘remanescentes’.

As terras ocupadas pelas comunidades remanescentes de quilombo são fruto de uma herança geracional. Existe ali uma relação especial, construída entre o corpo social e as terras por ele ocupadas. Ao inserir a questão quilombola no Direito, o artigo 68 judicializa uma histórica luta de resistência contra a violência e a opressão, como bem demonstra Alfredo Wagner Almeida:

A ocupação permanente de terras e suas formas intrínsecas de uso caracteriza o sentido peculiar de “tradicional”. Além de deslocar a imemorialidade, este preceito constitucional contrasta criticamente com as legislações agrárias coloniais, as quais instituíram as sesmarias até a Resolução de 17 de julho de 1822 e depois estruturaram formalmente o mercado de terras, com a Lei. n. 601 de 18 de setembro de 1850, criando obstáculos de todas as ordens para que não tivessem acesso legal às terras, os povos indígenas, os escravos alforriados e os trabalhadores imigrantes que começavam a ser recrutados. Coibindo a posse e instituindo a aquisição como forma de acesso de terras devolutas por meio da venda, vedando, entretanto, a venda em hasta pública, e favoreceu a fixação de preços suficientemente elevados das terras buscando impedir a emergência de um campesinato livre. (ALMEIDA, 2008, p.39)

O artigo 68 veio sanar uma grande falha cometida pelo Estado brasileiro, desde o século XIX, através da ampliação do acesso à terra a sujeitos e comunidades historicamente marginalizados e o reconhecimento de formas alternativas de uso e manutenção dos recursos naturais.

---

de controle. Uma nova propriedade, portanto, que, por força de seu ato de criação (constitucional) pode sobrepor-se a todas as situações jurídicas anteriores, de leis e de títulos (terrenos de marinha, áreas de preservação, propriedades particulares, terras devolutas), como também, afirmar-se como uma propriedade que pode contrapor-se e fazer figura nas classificações dogmáticas, ao alcance, portanto, dos entendimentos medianos. Assim, se o Código previa a classificação da propriedade em perpétua e resolúvel, plena e limitada ou restrita, deverá incluir uma nova categoria: a propriedade comum e propriedade quilombola.” (PILATI, 2000, p.193)

<sup>112</sup> ARRUTI, 1999.

Conjuntamente com o artigo 68 do ADCT, a questão quilombola foi amparada em outros dispositivos constitucionais, como os artigos 215<sup>113</sup> e 216<sup>114</sup>.

A inserção da questão quilombola nas disposições constitucionais relativas à proteção à cultura buscou o resgate e a preservação dos valores culturais dessas comunidades. No conjunto de análise dos dispositivos constitucionais, temos a proteção às terras e a possibilidade de sua titulação dominial pelas comunidades, prevista no artigo 68 do ADCT, bem como, as digressões culturais estabelecidas pelos artigos 215 e 216. Porém, não bastava a previsão constitucional para a real efetivação de um Direito. Após a promulgação da Constituição, a luta dos quilombolas não cessou; pelo contrário, novos capítulos foram sendo criados na sua narrativa. .

Olhando para o passado, visualiza-se a completa ausência de proteção jurídica às comunidades quilombolas até a Constituição de 1988. Com o limbo em que as mesmas se encontravam, ocorreu que, muitas vezes, seus ocupantes foram tratados como invasores de terra ou meros posseiros e detentores das terras que ocupavam. Essa insegurança jurídica foi suplantada pelo artigo 68 do ADCT e a sinalização constitucional para o seu reconhecimento como sujeitos de direitos, surgindo uma luz no mar de escuridão que o Direito lhes proporcionava.

A titulação de terras quilombolas, em um país marcado pela absolutização da propriedade e a falta de reconhecimento de minorias, teve, nesse contexto, uma série de obstáculos, no que se refere à real efetivação dos direitos quilombolas. Reconhecidos os direitos, tornou-se necessária a sua efetivação.

Em 1988, foi criada a Fundação Cultural Palmares, resultado de demandas apresentadas pelos movimentos negros do país. Trata-se de uma entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura, que atua no fomento e desenvolvimento de políticas públicas direcionadas a grupos étnico-raciais. Após a Constituição de 1988, a fundação chamou para si a prerrogativa de titulação das terras quilombolas, na senda do artigo 68 do ADCT. Porém, a mesma não detinha mecanismos suficientes para a instrumentalização desse Direito. Paralelamente, o Instituto Nacional de

---

<sup>113</sup> Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

<sup>114</sup> Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

Colonização e Reforma Agrária (INCRA) também se responsabilizou pela titulação dos quilombos; porém, apenas aqueles existentes nas terras públicas federais<sup>115</sup>.

Diante da ausência de dispositivos legais para a efetivação das disposições constitucionais acerca da questão quilombola, o presidente Fernando Henrique Cardoso publicou, no ano de 2001, o decreto nº 3912. Esse decreto propunha um controverso critério de definição da terra a ser titulada como quilombola, pois dispunha sobre uma espécie de usucapião centenária, como forma de aquisição do título de propriedade. Cabia, aos quilombolas, a prova de que ocupavam a terra, objeto de titulação, sem oposição de terceiros, entre os anos de 1888 e 1988, isso é, entre a Abolição da escravidão e a Constituição da República<sup>116</sup>. Todavia, esse dispositivo legal conceituava o quilombola como o indivíduo descendente de escravos fugidos.

O decreto 3912/2001 claramente ressuscitou a dicção normativa colonial, que considerava quilombola o negro fugido, semelhante ao regulamento régio de 1740. Mas, agora, essa denominação seria atribuída aos seus descendentes. Ao limitar a categoria quilombola a descendentes de negros fugidos, o decreto propunha um violento racismo epistêmico, reduzindo as possibilidades de reconhecimento dos indivíduos pertencentes a comunidades.

O decreto 3912/2001 ainda instituía requisitos contraditórios para a titularização da terra, como a usucapião centenária, praticamente inviabilizando a efetivação dos direitos quilombolas. Esse decreto foi um claro sinal das formas de dominação ainda impostas pela colonialidade às minorias sociais, no Brasil contemporâneo.

Com a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva para Presidente da República, no ano de 2002, um sopro de esperança pairou sobre o país. A eleição de um presidente identificado com as causas de grupos minoritários e oriundo de um partido popular deu um ímpeto aos movimentos sociais, nas lutas pelos seus direitos. No primeiro ano de mandato presidencial, Lula editou o decreto 4887/03, substituindo o antigo instrumento de titulação de terras, oriundo do governo FHC. O novo decreto possibilitou uma verdadeira revolução nas disposições legais a respeito da titulação

<sup>115</sup> SOUZA FILHO; PRIOSTE, 2017, p. 2920.

<sup>116</sup> Art. 1º: Compete à Fundação Cultural Palmares - FCP iniciar, dar seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como de reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas. Parágrafo único. Para efeito do disposto no caput, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que:

I - eram ocupadas por quilombos em 1888; e

II - estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988.



das terras quilombolas. Esse novo diploma legal assim dispôs sobre os seus destinatários:

Art.2º: Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com resistência à opressão histórica sofrida.

§1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§3 Para a medição e demarcação das terras, serão levadas em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

O decreto 4887/03 ampliou a ressignificação das comunidades quilombolas. Da leitura do dispositivo, podemos destacar as seguintes características: a) O tratamento dado às comunidades remanescentes de quilombos como grupos étnico-raciais, que possuem um vínculo geracional; b) A definição de critérios de autodefinição; isso é, os próprios remanescentes é que se identificam como quilombolas; c) Vínculo territorial específico com a terra a ser objeto de titulação; d) A presunção de ancestralidade negra com comunidades que possuem uma trajetória de resistência e opressão, tanto no período da escravidão quanto no pós-escravidão. Em síntese, coube ao decreto a formalização da titulação das terras quilombolas<sup>117</sup>.

O decreto de Lula ampliou as possibilidades semânticas de definição das comunidades quilombolas, trazendo novas nuances interpretativas para os destinatários da norma. O instrumento proporcionou uma ampliação do conceito de *remanescentes* de comunidades quilombolas. Ao mesmo tempo, a proposta de *autoidentificação* tinha inspiração internacional, dada pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, da qual o Brasil é signatário. Esse

<sup>117</sup> Outros regramentos juntam-se ao Decreto para a aplicação de suas regulamentações. Nessa passada, elenco cronologicamente a estrutura jurídica infraconstitucional federal básica, no que concerne à propriedade quilombola: a) Lei n. 7668 de 22 de agosto de 1988 – institui a Fundação Cultural Palmares (FCP); b) Decreto n.4887 de 20 de novembro de 2003 - trata do procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras; c) Decreto n.5.051 de 19 de abril de 2004 - internaliza a Convenção n.169 da OIT; d) Portaria n.98 de 26 de novembro de 2007 da FCP - Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades de Quilombos da Fundação; e) Instrução Normativa n.57 de 20 de outubro de 2009 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) - trata do procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras. (HENNING, 2016, p.207)

tratado dispõe que a consciência das comunidades tradicionais é um critério fundamental para o seu reconhecimento identitário:

Art. 1º

1. A presente convenção aplica-se:

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

**2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.** (Grifos nossos)

Como nem tudo é digno de elogios na ordem jurídica brasileira, o decreto de Lula estabeleceu um procedimento lento e burocrático para a efetivação do processo de titulação, que obsta o reconhecimento e a concessão das propriedades quilombolas.

Primeiramente, a comunidade que se autoidentifica como remanescente de antigos quilombos deve ser certificada pela Fundação Palmares<sup>118</sup>. Após ser devidamente reconhecida<sup>119</sup>, instaura-se o procedimento administrativo de titulação da terra, no INCRA<sup>120</sup>.

As comunidades requerentes devem constituir-se como associação e cabe a essa pessoa jurídica ser a responsável pela representação<sup>121</sup> da comunidade. No âmbito do INCRA<sup>122</sup>, exige-se a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e

<sup>118</sup> Art.3º.

§4º A autodefinição de que trata o parágrafo 1º do artigo 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto a Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma de regulamento.

<sup>119</sup> Conforme consta no sítio eletrônico da Fundação Palmares, entre 2004 e junho de 2019 foram 2729 (dois mil setecentos e vinte e nove) comunidades certificadas como quilombolas no Brasil e outras centenas estão em processo de certificação.

<sup>120</sup> Art. 3º.

§3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

<sup>121</sup> Art. 17.

§U As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

<sup>122</sup> Cabe ao INCRA titular os territórios quilombolas localizados em terras públicas federais ou que incidem em áreas de particulares (Decreto 4887/2003). Para além do INCRA, a Secretaria de Patrimônio da União – SPU também é responsável por expedir título ou Contrato de Concessão de Direito Real de USO (CCDRU) às comunidades quilombolas localizadas em áreas de sua gestão. Cabe aos Estados e Municípios expedirem os títulos às comunidades quilombolas que se localizam em terras de domínio estaduais e municipais, respectivamente. Os Estados do Pará, Bahia, Mato Grosso do Sul,

Delimitação (RTDI), documento técnico que faz a identificação dos limites da terra a ser titulada. Após a elaboração do RTDI<sup>123</sup> e o deferimento do pedido de titulação, o INCRA faz a concessão do título de propriedade comum a essas comunidades; título que será dotado de algumas características especiais, entre elas:

Art. 17 A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art.2º caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

O título de domínio da área a ser reconhecida será concedido à associação representativa da comunidade e terá as cláusulas limitativas de *inalienabilidade*, *imprescritibilidade* e *impenhorabilidade*. Ressalta-se também que o decreto estabelece outras disposições legais, como a regra de desapropriação e, quando necessária, a titulação de comunidades que se encontram em terras públicas.

Em uma breve análise, percebem-se os consideráveis ganhos que o decreto de 2003 teve em relação ao diploma vigente na era FHC. A titulação da terra, em nome da comunidade representada por sua associação, é um forte indício do senso coletivista que o decreto de 2003 buscou alcançar. A noção da terra como propriedade privada sob o domínio de um indivíduo é substituída por uma noção mais abrangente, de uma propriedade coletiva de uso comum à disposição de toda a comunidade.

Em 2004, na seara aberta pela presidência de Lula no atendimento aos grupos minoritários, o governo federal criou o Programa Brasil Quilombola<sup>124</sup> (PBQ). Esse programa tem a finalidade de consolidar no país uma série de políticas públicas direcionadas às comunidades quilombolas, tratando da regularização do acesso à terra e às políticas de inclusão social, no âmbito da União, Estados e Municípios. O programa federal facilitou, às comunidades, o acesso a linhas de crédito e a criação de convênios públicos e privados, destinados a atender seus interesses locais.

---

Piauí, Rio de Janeiro, São Paulo, Mato Grosso, Goiás, Espírito Santo, Sergipe, Rio Grande do Sul e Santa Catarina possuem leis específicas para regularizar os territórios quilombolas. (INCRA, 2017, p.9)

<sup>123</sup> Após a finalização do RTDI, dá-se a publicidade do procedimento por meio da publicação de edital, notificando-se os confinantes de Áreas lindeiras, de acordo com o art.7º do Decreto (BRASIL, 2003). Passados os prazos recursais (arts. 13 e 14, Instrução Normativa n.57) (INCRA, 2009), a portaria de Reconhecimento de Território Quilombola é publicada no Diário Oficial da União e do Estado, identificado os limites das terras. (HENNING, 2016, p.218)

<sup>124</sup> O Programa Brasil Quilombola (PBQ) foi lançado em 12 de março de 2004 pelo Governo Federal e teve com objetivo central a consolidação dos marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. O Plano se apresenta como base da Agenda Social Quilombola, criada pelo Decreto 6261/2007, responsável por agrupar as ações voltadas às comunidades em quatro eixos: *Acesso à Terra*, *Infraestrutura e Qualidade de Vida*, *Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local* e *Direitos e Cidadania*.

Tratando-se de minorias, uma reação conservadora seria imaginável. Assim, logo após a edição do decreto, sua constitucionalidade foi questionada pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM), através da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239. Na referida ação, o partido Democratas alegava que o decreto extrapolou os limites legislativos constitucionais, criando novos direitos e uma hipótese de desapropriação infraconstitucional, através de um instrumento legislativo inválido. A ação também alegou a falibilidade do critério de autoatribuição<sup>125</sup>.

No voto do Ministro Relator Cezar Peluso, houve o julgamento parcialmente procedente da ação. afirmou o ministro, na época:

Somente devem ser titularizadas as áreas que estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, inclusive as efetivamente utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, na data da promulgação da Constituição (5 de outubro de 1988), salvo comprovação, por todos os meios de prova juridicamente admitidos, da suspensão ou perda da posse em decorrência de atos ilícitos praticados por terceiros. (PELUSO, César. Min Relator. ADI 3239/DF)

O voto do ministro relator Cesar Peluso definiu um *marco temporal* para a titulação das terras quilombolas. No seu entendimento, somente poderiam ser alvo da proteção constitucional aquelas comunidades que ocupavam as terras na data de promulgação da Constituição e, de forma excepcional, caso não estivessem na posse das terras, essas comunidades deveriam demonstrar *esbulho renitente*.

O voto de Cezar Peluso foi alvo de severas críticas por parte das comunidades quilombolas e de pesquisadores vinculados à causa. A definição de um marco temporal contrariava toda a teleologia do artigo 68 do ADCT. O marco temporal é um argumento insustentável sob o ponto de vista antropológico, uma vez que ignora todas as perseguições e violações de direitos sofridos pelas comunidades quilombolas, ao longo de séculos. Ao tentar definir um recorte temporal para concretizar a aplicação do preceito constitucional, a decisão do ministro relator desconsiderou uma realidade de constantes atos de violência e sofrimento contra tais comunidades.

---

<sup>125</sup> “A pressuposição de que o decreto nº 4887/03 seria inconstitucional por afronta à legalidade reafirma o primado da formação ocidental do campo jurídico. A noção de que o direito se faz a partir de uma ordem superior, no caso, o Estado, que lhe traduz em uma lei positivada, é a expressão de um dado modelo histórico, mas não compõe todas as formações histórico-culturais e sociais na definição do que seja o direito.” (VIEIRA; QUINTANS; CARLET, 2017, p.570)

A ADI 3239 tramitou no STF durante 14 anos e, no dia 8 de fevereiro de 2018, o Supremo retomou o seu julgamento. Por maioria, o mérito da ação foi julgado improcedente, mantendo, na íntegra, a legalidade do decreto 4.887/03, sem a definição do famigerado marco temporal. Com a decisão final do plenário do STF, por 10 votos a 1, a tese do marco temporal foi definitivamente superada e a constitucionalidade do decreto 4.887/03, definitivamente reconhecida.

A triste sina das comunidades quilombolas faz com que sejam um povo marcado por constantes lutas e conflitos, com a pacificação jurisprudencial e o efetivo reconhecimento da constitucionalidade das regras de titulação e demarcação de suas terras. O novo desafio imposto a essas comunidades é a efetiva aplicação do referido decreto e o impulso nos processos de titulação, perante os órgãos oficiais. De acordo com dados publicados pela Agência Brasil, apenas 7% das terras reconhecidas como pertencentes a quilombos estão regularizadas no país<sup>126</sup>.

A análise da ADI 3239 é um convite para se pensar a questão do Direito como um espaço de *encriptação*. Por encriptação, compreendemos a existência de grupos e sujeitos sociais que assumem o controle e o acesso às formas jurídicas. Estes “legítimos” possuidores do Direito criam códigos ocultos, capazes de selecionar zonas de simulação e exclusão. Nesse sentido, Ricardo Sanín-Restrepo é preciso:

A encriptação é uma forma primordial de “solidificação” do poder, baseada na proibição da criação, acesso e uso de qualquer forma de comunicação, através do estabelecimento de modelos transcendentais e linguisticamente inescrutáveis. A encriptação é finalmente a negação da poética através das explicações e da ocultação da linguagem. A “potência em estado sólido”, a tecnologia que absorve a energia do exterior e a transforma numa rígida hierarquia de subjetividades; é o contrato de toda circulação, onde cada relacionamento se petrifica quando definido antecipadamente<sup>127</sup>. (RESTREPO, 2019, s/p, tradução nossa)

A encriptação do Direito cria uma casta de “intérpretes” oficiais das disposições jurídicas; há uma ocultação dos mecanismos da colonialidade do poder, na defesa da abstração e universalidade da norma, e principalmente na sua interpretação oficial. A

<sup>126</sup> Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-humanas/menos-de-7-territorios-quilombolas-reconhecidos-tem-titulo-de-propriedade/> Acesso em 20 de maio de 2019.

<sup>127</sup> “La encriptación es una forma primordial de “solidificación” del poder basada en la prohibición de la creación, el acceso y el uso de cualquier forma de comunicación mediante el establecimiento de modelos transcendentales y lenguajes inescrutables. La encriptación, es finalmente la negación de lo político a través de las estratificaciones y la ocultación del lenguaje. El “poder em estado sólido” es la tecnología que absorbe la energía desde el exterior y la transforma en una jerarquización rígida de subjetividades; es la contractua de toda circulación donde cada relación se petrifica al ser definida de antemano.” (RESTREPO, 2019, s/p)

encriptação desconsidera as subjetividades reais, os conhecimentos locais, as formas resistentes e alternativas ao projeto hegemônico de poder<sup>128</sup>.

A encriptação do Direito proporciona uma desarticulação dentro da democracia, em prol dos interesses das classes dominantes. Os conflitos são reduzidos a fórmulas jurídicas manipuladas sob o controle do poder constituído. A encriptação domina e oculta o poder popular:

A encriptação é uma proibição primordial (política, legal, racial) ao acesso e usos da linguagem, onde o léxico político é completamente hierarquizado e seus usos são completamente predeterminados. A encriptação não consiste apenas em esconder o verdadeiro significado das coisas, mas em fazê-lo de uma maneira em que o significado se torna um não-significado ou uma absoluta falta de significado. Na medida em que a modernidade instiga a negação da linguagem como o primordial comum do político, a encriptação não é simplesmente um esquema para a linguagem, mas algo feito para incluir e destruir o político. O problema da linguagem para a qual a encriptação modela suas capacidades e escopo é, acima de tudo, um problema político enraizado na linguagem. O principal objetivo da encriptação é impedir a realização da verdadeira democracia através da confusão do significado de cada sistema de comunicação. O que a encriptação nega é a possibilidade de que a diferença seja a ideia reguladora do mundo<sup>129</sup>. (RESTREPO, 2019, s/p, tradução nossa)

A grande jogada da encriptação do Direito é o simulacro de democracia que ela tenta implantar. Primeiro reconhece-se os direitos; no caso em análise, temos, como exemplo, a edição do artigo 68 do ADCT. Logo depois, a encriptação nega esses direitos e instrumentaliza o poder, a fim de validar o interesse de determinados sujeitos, como no caso da ADI 3239 e a tese do marco temporal. Mesmo com a

<sup>128</sup> “Quando a encriptação altera as representações linguísticas das mensagens, substituindo alguns símbolos por outros e transformando permanentemente os significantes a partir da encriptação dos significados, o que é finalmente alterado é a própria realidade. É aqui onde a sujeição ao poder encarnado na encriptação se torna absoluto, quando o nível de desempoderamento popular tem um efeito desastroso: por não serem capazes de saber o que sabem, somente eles podem salvar. O paradoxo, é claro, está no fato de que a construção daquilo que percebemos como realidades complexas ou traumáticas é criado precisamente pela encriptação da linguagem.” (RESTREPO; HINCAPIÉ, 2012, p.113, tradução nossa)

<sup>129</sup> “La encriptación es una prohibición primordial (política, jurídica, racial) al acceso y usos del lenguaje donde el léxico político está completamente jerarquizado y sus usos predeterminados completamente. La encriptación no consiste únicamente en esconder el verdadero significado de las cosas, sino en ocultarlo de una manera en que el significado se convierte en un no-significado o una absoluta falta de sentido. En la medida en que la modernidad instancia la negación del lenguaje como el primordial común de lo político, la encriptación no es simplemente un esquema para ocultar el lenguaje, sino para ocluir y destruir lo político. El problema del lenguaje al que la encriptación apunta y que modela su capacidad y alcances es, ante de todo, un problema político arraigado en el lenguaje. El propósito principal de la encriptación es impedir la realización de la verdadera democracia a través de la confusión del significado de cada sistema de comunicación. Lo que la encriptación niega es la posibilidad de que la diferencia sea la idea reguladora del mundo.” (RESTREPO, 2019, s/p)

declaração de constitucionalidade do decreto 4.887/03, a complexa burocracia estatal dos processos de reconhecimento e titulação das comunidades quilombolas tende a manter a encriptação como um fenômeno real.

Na encriptação do Direito, o controle das políticas públicas é concentrado nas mãos dos detentores do capital político e econômico. Os destinatários dessas políticas, por sua vez, são afastados e postos na invisibilidade<sup>130</sup>. O Direito encriptado proporciona um *apartheid sistêmico*<sup>131</sup> para as comunidades quilombolas. Há, afinal, uma reconfiguração de suas questões existenciais, a partir de mecanismos complexos e simbólicos que não se valem dos saberes locais e dos conhecimentos desenvolvidos pelas próprias comunidades.

A análise acerca da encriptação do Direito quilombola suscita a seguinte reflexão: até que ponto o Direito reconhece as cosmovisões, a pluralidade e os mecanismos regulatórios desenvolvidos pelas comunidades tradicionais, ao longo de séculos, para a resolução de seus conflitos, como o apossamento de terras ou a definição de relações familiares, uma vez que a jurisdição oficial historicamente lhes foi negada?

A invisibilidade, portanto, das forma jurídicas - que envolvem a disciplina do “uso comum” das terras, as questões de parentesco, a resolução de conflitos, o âmbito de interlegalidade com o espaço estatal tradicional - é flagrante e constitui, desta forma, uma manifestação de um racismo epistêmico, a entender, por via transversa, não equiparação com os povos indígenas e tampouco o reconhecimento de uma juridicidade própria. Aliás, é significativo o receio da utilização - que no âmbito da discussão indígena e mais preeminente - da expressão “povos” ou “populações” quilombolas. (BALDI, 2014b, p.35)

Ao olhar os quilombos exclusivamente através das lentes fornecidas pela Ciência Jurídica, corremos o risco de reproduzir um olhar seletivo e atemporal, onde

<sup>130</sup> “A encriptação das constituições é a fórmula de fusão e separação entre os poderes econômicos e extraeconômicos; ela é responsável por garantir a expulsão de pessoas e dos povos pelo poder irresistível do mercado; finalmente, essa encriptação é o que garante como todo projeto de dominação liberal, o estado de perpétua exceção.” (RESTREPO; HINCAPIÉ, 2012, p.119)

<sup>131</sup> “Processos de racismo institucional ou, antes, de “racial colonização acadêmica ou de quarentena conceitual do conhecimento, antiimperial pensamento, e/ou práxis política radical produzida e apresentada por não brancos” intelectuais-ativistas. Mais que isso: a procura por levantar consciência crítica a respeito das formas pelas quais o conhecimento é “conceitualmente colocado em quarentena ao longo de linhas racialmente estabelecidas em função de gênero, religião, orientação sexual e classe econômica.” (BALDI, 2014b, p.32)

as subjetividades da realidade que nos é apresentada são postas em segundo plano em função daquilo que elegemos como forma oficial de análise<sup>132</sup>.

Até que ponto as categorias jurídicas do clássico Direito Constitucional ou do Direito Civil são capazes de dimensionar as complexidades e peculiaridades que uma comunidade quilombola pode apresentar? Será que essas disciplinas gestadas no seio da sociedade europeia, ao longo da Modernidade, dispõem de um cabedal suficientemente capaz de analisar as demandas levantadas pelas comunidades tradicionais ou os povos originários no Brasil?

Desde 1988, a categoria *quilombo* é alvo de uma disputa recorrente entre juristas, antropólogos e políticos. Houve uma tendência, durante boa parte da década de 1990, de se enxergar o quilombo apenas como um instrumento da política de reforma agrária e um espaço de luta contra o preconceito racial:

O embargo total destes novos mecanismos de reconhecimento e de reforma agrária na Constituição levou a que, alguns poucos anos depois da homologação da Constituição, o artigo 68 figurasse aos olhos dessa militância e desta sociologia agrária, como uma alternativa viável às suas demandas. Surgem então, as expectativas de que o citado artigo constitucional – aprovado justamente por ter sido proposto à margem de qualquer debate constitucional relativo à estrutura fundiária e à Reforma Agrária (PNRA): ele aparecia como instrumento que poderia fazer o ordenamento jurídico nacional reconhecer a legitimidade das modalidades de uso comum da terra, que remetem a um direito popular anterior e/ou alternativo ao regime implantado com a lei de terras de 1850 e seus desdobramentos. (ARRUTI, 2008, p.323)

De acordo com José Maurício Arruti<sup>133</sup>, a partir dos rastros deixados pela questão agrária e racial, que envolve as comunidades quilombolas, é possível identificar três paradigmas, em relação ao conceito de quilombo.

Primeiramente, ao observar a categoria jurídica dos ‘remanescentes’, observa-se um longo processo de desrespeito às comunidades negras do país; “no artigo 68, o termo “remanescentes” também surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser

<sup>132</sup> “Os saberes jurídicos plurais possibilitam um profundo questionamento não apenas do monopólio jurídico do estado, como também do pluralismo jurídico de mercado que constitui um novo “direito” imperial e colonial.” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p.196)

<sup>133</sup> “Ainda assim, ou justo por causa disso, é necessário escolher um ponto de partida, ou um caminho de entrada. Tomemos aquele que nos é oferecido em um documento do extinto Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). [...] O documento propõe que os quilombos sejam tomados como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, cuja identidade se define por “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados.” (ARRUTI, 2008, p.316)



um laço suficiente”. (ARRUTI, 2008, p.326) O termo ‘remanescentes’ invoca a necessidade de se observar os grupos que se organizam perante o poder instituído para lutar por direitos e reconhecimento social.

Como *remanescentes*, temos uma caracterização dos quilombolas, a partir de uma visão ampla. Não se trata apenas daqueles que possuem descendência direta de escravos, mas, também, uma série de sujeitos que encontraram, no espaço do mocambo, uma forma de resistência à colonialidade, tais como: indígenas, escravos libertos e homens brancos que sofreram algum tipo de perseguição social.

O segundo paradigma é a ideia de ‘terras de uso comum’. Sob esse prisma, há de se observar uma territorialidade específica em relação às terras quilombolas, onde o coletivo se sobrepõe ao controle individual:

Nelas, o controle sobre a terra seria uma função mais coletiva que individual, seus limites seriam tributários dos laços e usos sociais, simbólicos e ambientais, mais do que da posse de documentos (relação abstrata e formal de propriedade), e a origem destas terras estaria diretamente relacionada à forma pela qual se operou a abolição, isto é, estaria ligada à negação da posse ou da propriedade aos ex-escravos. (BANDEIRA, *apud*, ARRUTI, 2008, p.327)

As terras de uso comum compreendem uma série de usos locais que certas denominações adquirem, ao se referenciar as terras ocupadas por quilombolas: *terras de santo, terras de irmandade, terras de herança ou terras de preto*<sup>134</sup>.

O paradigma das terras de uso comum exige a observância das relações locais para a ressemantização dos quilombos. Assim, não se deve observar a questão sob a ótica universalista e abstrata do Direito. A valoração dos diversos desdobramentos sociológicos que essas comunidades podem assumir é salutar; inclusive, a possibilidade de reconhecer as formas de controle e regulação que as comunidades desenvolveram, em paralelo ao poder central do estado.

Diante de sua histórica invisibilidade e repressão, houve, nas comunidades quilombolas, o aprimoramento de um autêntico *Direito Camponês*<sup>135</sup>, cuja existência

<sup>134</sup> “Essas ocupações especiais contemplam as chamadas terras de uso comum, que não correspondem a “terras coletivas”, no sentido de intervenções deliberadas e aparatos de poder, e tampouco correspondem às terras comunais, no sentido emprestado pela feudalidade. Compreendem, sim, uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais (solo, hídricos e florestais), utilizando-os segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre o “uso privado” e o “comum”, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e de sucessão, por fatores históricos, político-organizativos e econômicos, consoante práticas e sistemas de representação próprios.” (ALMEIDA, 2011, p.50)

<sup>135</sup> ARRUTI, 2008, p.329.

demonstra as várias formas de vínculo com a terra que essas comunidades acabaram por desenvolver. Este *Direito Camponês* cuidou de regular os apossamentos criados pelas comunidades, frente à terra, demonstrando como é possível a coexistência de ordenamentos dentro de um mesmo território; um autêntico exercício de pluralismo jurídico:

É pacífico na literatura antropológica que o estudo do pluralismo jurídico amplia o marco de investigação de cinco formas: a) afasta-se da ideologia do centralismo jurídico e que toda ordenação jurídica se baseia no direito estatal, mostrando formas antagonistas, conflitivas e contraditórias que estão fora e além do direito estatal; b) exige passar de uma concepção essencialista para uma histórica do direito; c) examina a natureza cultural ou ideológica do direito e dos sistemas de ordenação normativa, de tal forma que o direito passa a ser visto como um sistema de pensamento através do qual certas formas de relação chegam a ver-se como naturais de fato; d) determina a mudança de ênfase para situação em que não existem conflitos, que são a regra, e não a exceção; e) contribuiu a expandir a análise para as relações dialéticas entre ordens normativas, permitindo verificar limites de dominação e possibilidades de resistência. (BALDI, 2014, p.52)

As formas locais de denominação e apossamento das terras comuns devem ser observadas na significação do quilombo, logo, “a categoria contemporânea de quilombos passa a estar associada à redução sociológica das denominações locais sob a categoria analítica de terras de uso comum”. (ARRUTI, 2008, p.329)

Por fim, José Maurício Arruti denomina o terceiro paradigma conceitual das comunidades quilombolas como ‘etnicidade’. Nessa perspectiva, os mocambos surgiram a partir de conflitos decorrentes do sistema escravista e da sua posterior dissolução.

A antropologia propõe que a ressemantização do quilombo deve observar os grupos dentro destes três paradigmas: remanescentes, étnicos e vinculados às terras de uso comum. Pensar a questão quilombola pressupõe a superação das disputas entre o Direito e as demais áreas do saber, em função de uma visão ressignificada das complexidades que são apresentadas. O reducionismo perpetuado pelo Direito não consegue captar, normatizar e universalizar uma situação tão diversa como a questão quilombola, sem dialogar com outras áreas do saber.

No estreito horizonte jurídico, sob o manto da propriedade privada e da segurança jurídica, torna-se quase incompreensível a questão da terra para os

quilombolas<sup>136</sup>. Para se obter uma verdadeira compreensão dessa temática e das lutas travadas por essas comunidades, em busca de suas prerrogativas, deve-se compreender a territorialidade como um desdobramento fundamental de suas lutas.

Para os quilombolas, o Direito buscou fazer da terra uma propriedade coletiva de uso comum e assim criar uma figura jurídica capaz de abranger as infinitas complexidades que as comunidade tradicionais podem apresentar. Na perspectiva jurídica, há de se observar que a substituição da noção de “terra” por “território”, e a tentativa de se propor a titulação das comunidades às associações por elas criadas e representadas, correspondem a uma ampliação conceitual da proteção de todos os espaços necessários para a manutenção dessas comunidades.

Os usos, costumes e tradições de uma comunidade, os recursos ambientais que lhe são necessários para sobrevivência e os resquícios históricos de sua identidade passam a ser objeto de preservação, quando a titulação é compreendida sob a ideia do quilombo ressemantizado. Os contornos clássicos da propriedade privada nas lutas por terra são ampliados e ressignificados. Dessa forma, o território e todos os seus desdobramentos conjunturais passam a ser objeto de titulação e proteção legal. Assim, as lutas pelos territórios quilombolas proporcionam uma nova significação para a questão agrária e as lutas pela terra no Brasil.

O Direito encriptado veicula normas que são de difícil assimilação e implementação para os povos tradicionais, em especial, as comunidades quilombolas. A lógica proprietária do Direito moderno tende a resistir às visões plurais e macroestruturais e conflitar com a visão monolítica do sistema jurídico; afinal, “mesmo com uma visão plural do estatuto proprietário, ainda é estranho ao nosso sistema jurídico levar em consideração elementos como memória, afetos, práticas culturais e subjetividades, marcos territoriais simbólicos e ancestrais”. (GOMES, apud, HENNING, 2016, p.234)

No próximo item do capítulo, vamos analisar, de forma mais detalhada, a ideia de territorialidade quilombola e como esse conceito relaciona-se com o Direito, através do instituto da propriedade fundiária. Na construção de nossa exposição, pretende-se observar o território quilombola e as de terras de uso comum como uma forma de

---

<sup>136</sup> “Por sua vez, as terras quilombolas constituindo propriedade inalienável, mas de apropriação coletiva, não necessariamente com caráter público, implicam uma resistência ao processo de mercantilização extremo da terra, de descaracterização dos conhecimentos tradicionais e de também continuação de racismo epistêmico, como resquício da escravidão.” (BALDI, 2014b, p.41)

resistência ao capitalismo. Buscamos, nessa investigação, as diretrizes para se pensar uma nova forma de propriedade na contemporaneidade.

#### **4.3- Muito além da propriedade fundiária moderna: a resignificação das lutas pelo território quilombola nas terras de uso comum**

O artigo 68 do ADCT da Constituição apresenta uma estrutura complexa, ao mesmo tempo que busca reparar os efeitos decorrentes da escravidão. A norma projeta-se para o horizonte e almeja a construção de um futuro mais digno e isonômico para as comunidades remanescentes de quilombos. Nesse contexto, a “luta pela terra” travada pelos quilombolas está em permanente transformação; há uma mudança na percepção acerca dessa disputa e compreende-se que ela não é limitada à titulação da terra e à concessão do título de propriedade. Luta-se também pela manutenção de um modo particular de vida. Os quilombolas, afinal, são grupos profundamente territorializados.

A reflexão acerca da questão quilombola passa pela melhor compreensão do papel exercido pelo território para essas comunidades e os processos de territorialização dele decorrentes. As terras quilombolas são aquilo que a literatura denomina como *terras tradicionalmente ocupadas*. Elas “expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza”. (ALMEIDA, 2008, p.25)

Nessa investigação, a problematização visando à melhor compreensão do conceito de território<sup>137</sup> torna-se fundamental. Ele é o que “oferece condições de permanência para continuidade das referências simbólicas importantes à consolidação do imaginário coletivo, mas isso não significa que tem para com a terra uma relação de dependência exclusiva”. (MONTEIRO; GARCIA, 2008, p.162-163)

No estudo da propriedade moderna, observamos que há uma certa dificuldade em sistematizar todas as formas de apropriação da terra, partindo da noção clássica

---

<sup>137</sup> Território tem um sentido mais amplo que região, pois envolve as múltiplas formas de apropriação do espaço, nas diversas escalas espaço temporais. Se antes a territorialidade era vista muito mais como fixação e (relativa) estabilidade, hoje o território também se constrói numa espécie de “mobilidade controlada”, como o território-rede das grandes corporações transnacionais. (HAESBAERT, 2013, p.135)

de propriedade. A título de exemplo, temos as concepções singulares e os modos de vida desenvolvidos pelas comunidades quilombolas ou pelos povos originários. Será que o direito de propriedade absoluto e soberano é compatível com a noção de propriedade coletiva, disposta na legislação que tutela a terra quilombola?

O historiador Paolo Grossi nos chama atenção para a real interpretação da ordem civilista acerca da denominada *propriedade coletiva*:

Pois bem, essa assim chamada propriedade coletiva, em toda a sua forma, tem – em meio a mil variações, segundo os lugares, os tempos e as causas mais diferentes – uma plataforma comum. E é de ser garantia de sobrevivência para os membros de uma comunidade plurifamiliar, de ter um valor e uma função essencialmente alimentares, em que o conteúdo fundamental é um gozo condicionado do bem, como um indiscutível primado do objetivo sobre o subjetivo: primado da ordem fenomênica, que deve ser respeitado a todo custo, sobre o indivíduo; da ordem comunitária – cristalização da objetividade histórica – em relação ao indivíduo. Aqui não somente a dimensão protestativa é rarefeita ao máximo, tanto é mesmo a própria dimensão apropriativa se destempera até se tornar vã. A apropriação aqui, no sentido tradicional do termo, cai somente indiretamente sobre o produto do fundo que serve para a sobrevivência quotidiana de um núcleo familiar, mas nunca investe a fundo. Essa sim propriedade coletiva é uma propriedade? Temos certeza de usar legitimamente um tal termo para a sua descrição? Ou estamos diante de um esquema ordenador que parte de premissas opostas e, portando, irreduzíveis também em uma propriedade relativizada no mais extenso dos plurais? (GROSSI, 2005, p.8)

Como salientado por Paolo Grossi, no contexto moderno de criação e afirmação da propriedade privada, tratar do conceito de propriedade coletiva pressupõe a dúvida de se imaginar uma nova possibilidade de uso e apropriação da terra. No caminho a ser desbravado neste estágio da tese, precisamos dar um novo passo e buscar compreender a questão territorial além dos limites interpretativos que a noção de propriedade coletiva pode nos dar. Não se trata apenas de refletir acerca da terra coletiva e, sim, construir uma reflexão em torno das terras de uso comum.

Na modernidade, o *capital* transformou a terra em mercadoria e em países como o Brasil, fonte *inesgotável* de mão de obra e matéria-prima barata, a terra é objeto de cuidado e dominação do capital; um espaço disponível para sua expansão através da apropriação do campo, manutenção dos latifúndios e monopolização fundiária.

A existência de povos e comunidades tradicionais nesses espaços é um entrave à expansão do capital, vide as disputas diariamente divulgadas pela grande mídia, acerca da ampliação da fronteira agrícola ou dos projetos minerários. A existência de povos originários e comunidades tradicionais é um desafio à lógica capitalista e, paradoxalmente, os quilombolas, em sua grande maioria, vivenciam uma forma alternativa de existência e desenvolvem uma maneira própria de ocupação do espaço, que desafia essa lógica:

A terra, na perspectiva dos povos e comunidades tradicionais não está relacionada apenas à delimitação especial, mas também ao espaço de liberdade, à garantia da sobrevivência física coletiva por meio da produção de alimentos, caça, pesca e criação de animais, à dimensão simbólica, identitária e afetiva de mulheres e homens pertencentes a esses povos e comunidades, à relação diferenciada e respeitosa com a natureza, à construção do abrigo, extrapolando, assim, para o conceito de território. Mas, para o modo de produção capitalista, deve ser explorada o máximo possível. Assim, existem diferentes e antagônicos, logo, luta de classes. (RAMOS; CABRAL; AZEVEDO; CAETANO, 2018, p.204)

Essa maneira própria de ocupação do espaço, de uso e apropriação da terra e de todos os recursos a ela disponíveis, bem como a vinculação que esse espaço possui com as questões culturais, religiosas, identitárias e memoriais, são tratadas pela literatura antropológica dentro da concepção de *território*. Enquanto o Direito, através da Teoria do Estado, pensa o território<sup>138</sup> apenas como um dos elementos de formação do Estado, outras áreas do saber concebem o território e as *territorialidades* dele decorrentes de outra forma, como bem expressa Paul Little:

Defino territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar como uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território ou *homeland*. (LITTLE, 2004, p.253)

A territorialidade consiste nas múltiplas facetas e peculiaridades que um grupo social assume no momento em que usa, controla e ocupa o espaço, fazendo desse espaço o seu modo de vida. Os quilombolas são grupos sociais essencialmente territorializados. Eles constroem uma complexa relação de pertencimento e identidade com o território e com os recursos e saberes que nele são desenvolvidos:

---

<sup>138</sup> Nessa concepção, o território é a porção física do Estado, onde há o exercício da sua soberania.

No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia, definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele. (LITTLE, 2004, p.254)

O território quilombola possui uma cosmografia/territorialidade própria. Trata-se de uma relação especial, que os grupos historicamente desenvolveram no tocante às questões ambientais, aos usos agrícolas, às formas identitárias e culturais, aos vínculos afetivos e religiosos e especialmente quanto ao regime de propriedade<sup>139</sup>.

O território é um produto histórico, fruto de processos políticos e culturais. A territorialidade quilombola e a sua cosmografia provocam o saber tradicional a refletir sobre a diversidade fundiária e as lutas pela terra no país. Não basta a distribuição de terras e o reconhecimento de sujeitos e coletividades como proprietários, é preciso compreender que a reforma agrária também se faz pelo reconhecimento formal e a segurança jurídica dada pela titulação de uma terra historicamente vinculada a uma comunidade, ou seja, uma terra territorializada.

No contexto de aplicação do artigo 68 do ADCT da Constituição e do Decreto 4.887/03, o projeto democrático e emancipatório de reforma agrária adquire outras dimensões. Os dispositivos legais são lidos como instrumentos de acesso e manutenção da terra pelas comunidades originárias e, principalmente, mecanismos identitários para uso e gozo de seus *Direitos Étnicos*.

Nesse sentido, a reflexão acerca da terra quilombola e as lutas por ela construídas devem ser reavaliadas na contemporaneidade. Não se trata apenas do reconhecimento e da formalização da terra, dada pelas categorias jurídicas da propriedade. A questão é mais complexa e envolve o redimensionamento de toda a territorialidade nela desenvolvida e as cosmografias próprias que esse território

---

<sup>139</sup> A resignificação contemporânea de quilombo como espaço de expressão cultural, patrimônio material e imaterial que compõe a sociedade, mostra avanço na resistência à dominação colonial na dimensão do poder pelos frutos da consolidação normativa constitucional favorável aos Direitos Fundamentais dos quilombolas e também demonstra o empoderamento na dimensão do saber. (VESOZZI, 2019, p.107)

possui<sup>140</sup>. A noção clássica de propriedade fundiária, defendida pelo Direito e *modos operandi* da lógica do capital, encontra certos entraves na compreensão territorialidade quilombola.

A terra é um elemento agregador das comunidades tradicionais e, no caso quilombola, trata-se de um componente fundamental da sua ressignificação como cultura *remanescente*:

Isso implica em dizer que o vínculo que liga tais grupos à terra não passa apenas por um estilo de vida genérico que depende de uma terra genérica. Porque são territorializados, isto é, são grupos específicos ligados a porções geográficas bem definidas, a expropriação da terra, nestes casos, não é de natureza apenas econômica ou fundiária, nem atinge apenas a uma unidade produtiva de cada vez. Ela, na verdade, alcança o grupo em sua integridade coletiva, ao destruir a base social de sua memória, laços políticos e as formas de regulação econômica dele, todos fundados na vizinhança e na genealogia, implicando em efeitos de desagregação, mas também, em estratégias de resistências coletivas. Esse caráter eminentemente coletivo não se expressa apenas ou necessariamente nas técnicas de cultivo da terra, mas na capacidade que seu território continua a ter em servir (apenas das suas sucessivas expropriações) como local de “peregrinação”, ponto de referência afetiva e indenitária, que guarda a promessa de uma “volta” para aqueles que foram obrigados a se retirar deles em busca de oportunidades em outras terras ou nas cidades. Em suas tradicionais festas anuais (em geral, o dia do padroeiro), tais comunidades demonstram a força de gravidade que exercem sobre os membros dispersos, reunindo centena de “filhos” que estão fora dos censos ordinários, mas que compõem a força que lhes permite resistir. (ARRUTI, s/n, p.17)

A história da grande maioria de comunidades quilombolas do Brasil nos ensina que elas ocuparam a terra informalmente. Assim, sob os olhares do Direito, são possuidores precários e alvo constante de conflitos e questionamentos, por parte do capital acumulativo, que, de forma abrupta, busca inviabilizar o reconhecimento jurídico de tais comunidades.

As terras de uso comum são a manifestação de uma territorialidade própria, desenvolvida pelos quilombolas a partir da cosmografia do seu território. O senso de autogestão e o uso coletivo da terra direcionam uma forma particular de

---

<sup>140</sup> “Nesse sentido, é que deve ser repensado se os institutos possessórios, típicos de direito civil, são adequados e suficientes tanto para a proteção dos direitos das comunidades indígenas, em que o próprio STF entendeu tratar-se de “heterodoxo instituto de direito constitucional”, quanto para os direitos quilombolas, previstos no art. 68 do ADCT, e também das demais populações tradicionais.” (BALDI, 2014b, p.44)



autodeterminação para essas comunidades. Na análise de alguns etnodocumentários<sup>141</sup>, que versam sobre a questão quilombola, encontramos a menção à identidade coletiva atrelada ao uso do território como um discurso recorrente e comum.

A terra quilombola é um espaço comunal de solidariedade e trabalho coletivo. O quilombo foi construído como local de resistência à opressão e à violência da servidão. Sua lógica própria de organização e regulação territorial deu origem a formas singulares de uso e pertencimento da terra, que são desconhecidas do monismo jurídico oficial.

O grande desafio da contemporaneidade é, portanto, mediar o uso comunal da terra e toda a dimensão de autoidentificação que a mesma possui. Os quilombolas, por questões históricas e culturais, desenvolveram uma forma de territorialidade peculiar, através de um senso de pertencimento comum à terra. Na lógica quilombola, a terra não é uma simples mercadoria e, sim, um espaço de autonomia existencial:

O controle sobre a terra se faz grupalmente, sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, coparticipação de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos. (BANDEIRA, *apud*, LITTLE, 2004, p.262)

O grande objetivo do capital é sua expansão e o retorno às várias formas de acumulação. Em contrapartida, no estudo dos quilombolas visualizamos a noção da terra de uso comum, sustentada a partir de uma noção de territorialidade própria, na qual o senso de propriedade adquire um novo sentido.

Merece atenção, o fato de que a franca expansão dos métodos de acumulação preconizados pelo neoliberalismo e a desintegração da cultura quilombola, devido a fatores exógenos, colocam em risco a manutenção dos traços originais de reconhecimento e identidade. Observando alguns depoimentos de quilombolas nos etnodocumentários, constatamos que há uma dificuldade dos mais jovens em aceitar e reconhecer essa cultura tradicional. Muitos são tentados a migrar para os centros

---

<sup>141</sup> Documentários analisados: *Unha Preta, Consciência e Luta no Brejo dos Criolos e Sonhos e Correntes: análise de uma comunidade quilombola no século XXI*.

urbanos, em busca de trabalho, e o completo descaso do poder público com essas comunidades torna a vida e a manutenção de suas necessidades básicas um problema habitual.

O quilombo é resistência a todas as manifestações do capitalismo. No passado, ele abrigou os negros cativos, que sonhavam com liberdade e lutavam contra a ordem escravista. No presente, ele sofre com o avanço desenfreado das políticas neoliberais, do consumismo, da apropriação dos recursos comuns e com a falta de atenção do Estado para com as minorias populacionais:

Mediante tais argumentos, as interpretações ortodoxas delineiam um quadro de desintegração potencial daqueles sistemas, porquanto fadados ao aniquilamento pelo progresso social e pelo desenvolvimento das forças produtivas. Em suma, consideram que a expansão capitalista no campo necessariamente libera aquelas terras ao mercado e à apropriação individual, provocando uma transformação radical das estruturas que condicionam o seu uso. As análises econômicas, assim elaboradas, soam, portando, indiferentes a qualquer das particularidades que caracterizam as formas de posse e uso comum da terra, visto que jamais constituem um obstáculo insuperável ao desenvolvimento capitalista. (ALMEIDA, 2008, p.137)

As terras de uso comum podem ser um obstáculo para o desenvolvimento capitalista. Podem, ainda, ser vislumbradas como modelo alternativo para se pensar a propriedade fundiária no século XXI, no contexto de resistência ao avanço neoliberal.

A partir de 1988, houve avanços no reconhecimento da posse e da propriedade da terra ocupada pelos quilombolas. Eles surgiram como sujeitos para o Direito, porém, ainda alheios às relações de troca e ausentes das tomadas de decisão e exercício do poder. Os quilombolas encontram-se, assim, encriptados<sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup> “As instituições brasileiras dificultam particularmente o reconhecimento desses sujeitos pois nas mediações institucionais com as comunidades quilombolas não se apresentam formas institucionais de afirmação desses sujeitos. Dito de outra forma, quando se pretendem as políticas públicas em favor desses sujeitos, que são lembrados normativamente, não se lhes criam os mecanismos de afirmação e reconhecimento. Exigem-lhes, como forma institucional e reconhecimento, adequação aos sistemas (jurídico-monetário) – dos quais não participam. Por exemplo, os imperativos de personalidade jurídica, conta bancária, meios de garantia, documentos. Essas são as ordens de reconhecimento.” (TARREGA, 2014, p.208)

Para descriptar o poder e o Direito, devemos reimaginar o mundo; escrever novas possibilidades, frente às alternativas e diferenças, sem colocar qualquer tipo de ponto final em nossa missão. Aprendemos com a experiência quilombola que, mesmo diante das condições de invisibilidade e marginalização, é possível pensar estratégias de resistência ao domínio do capital. O uso e a apropriação da terra, a partir de um senso coletivista e comum, iluminaram o nosso caminho para a compreensão de uma forma alternativa de relação do homem com a terra.

As terras de uso comum e o vínculo territorial desenvolvido por essas comunidades acenderam uma chama de esperança na busca de novas alternativas para se pensar a questão da propriedade fundiária. As táticas e estratégias de uso da terra e a luta constante para o reconhecimento e manutenção da mesma fizeram com que encontrássemos, nas lutas quilombolas e na sua territorialidade específica, um novo modo de se pensar a questão fundiária. Dessa forma, terminamos nossa reflexão indagando se é possível imaginar uma nova forma de uso e apropriação do espaço fora dos quadrantes da propriedade privada.

No próximo capítulo da tese, vamos refletir sobre o avanço do neoliberalismo e as estratégias de resistência à mercantilização do mundo. Em paralelo, buscaremos novas formas de se pensar a propriedade no Direito, defrontando-nos com a tentativa de se construir uma sociedade pós-capitalista, em que a propriedade privada fundiária burguesa possa ser destituída, em nome de alternativas sistêmicas e revolucionárias, como o *Bem Viver* e *Comum*, abrindo nossos horizontes para a resignificação do direito de propriedade no Brasil.

## 5- UM OUTRO MUNDO É POSSÍVEL? OS ENIGMAS DA PROPRIEDADE FUNDIÁRIA NO SÉCULO XXI E A CONSTRUÇÃO DE UM FUTURO PÓS-CAPITALISTA

Períodos de crise levam a novos processos de acumulação. Essa é a constatação que podemos auferir, sempre que o sistema capitalista corre o risco de entrar em colapso. Em situações assim, como forma de reação, há essa iminente tragédia, com uma nova era de expansão do capital sendo colocada em marcha. A busca por justificativas em prol do crescimento contínuo, o progresso como finalidade histórica e a ofensiva conservadora são sintomas visíveis de tal reformulação do capital. Entretanto, sabemos, que diante das instabilidades que o sistema apresenta, a dialética da desigualdade e da opressão tende a se expor.

Desde que a crise econômica de 2008 eclodiu, a partir do mercado imobiliário norte-americano, várias políticas de austeridade foram implementadas nas principais economias mundiais. Concomitantemente, foi perceptível a renovação do discurso político baseado na defesa de um Estado descentralizado, ao mesmo tempo que são implementados programas econômicos responsáveis por restringir direitos sociais e políticas assistencialistas. O capitalismo encontra-se em vias de renovação e para enfrentar os tempos sombrios que estão por vir, será necessário o desenvolvimento de táticas e estratégias de resistência contra este *Zeitgeist*.

Neste capítulo, pretendemos delinear algumas alternativas potenciais contra essa nova ascensão do capital. Para tanto, na primeira parte, buscaremos diagnosticar como o capitalismo se expõe na contemporaneidade – através do chamado neoliberalismo. Também serão investigados os mecanismos de acumulação do capital, ora denominados por Marx como *acumulação primitiva* e agora conceituados como *acumulação por espoliação*.

No desenrolar de nosso argumento, iremos propor, na segunda parte do capítulo, algumas alternativas ao sistema neoliberal, as quais denominamos *alternativas sistêmicas*. Assim, serão abordados: a filosofia originária do *Bem Viver* e o princípio revolucionário do *Comum*, como formas de se lutar contra o avanço da acumulação por espoliação.

A última parte do capítulo será dedicada à proposta de articulação das alternativas sistêmicas do *Bem Viver* e do *Comum*, no contexto de uma sociedade

pós-capitalista. A fim de melhor delimitar essa proposta, as terras de uso comum quilombola serão objeto de uma nova investigação, em sintonia com os novos argumentos expostos ao longo do texto. Na construção dessas etapas, guiamo-nos pela convicção de que se tornou urgente refletir acerca do direito de propriedade, a partir de matrizes epistemológicas revolucionárias e contra-hegêmicas.

### **5.1- As contradições do capitalismo neoliberal e a acumulação por espoliação**

A leitura atenta dos escritos de Marx aponta para um processo lento e gradual de desintegração, pelo qual o capitalismo há de passar. Nesse interregno, os desdobramentos do processo de luta de classes e a consolidação de um sujeito revolucionário contribuiriam naturalmente para a derrocada do modo capitalista de produção.

Diante do fracasso dos governos socialistas ao longo do século XX e a ascensão de uma nova forma de organização do capital, o *neoliberalismo*<sup>143</sup>, a viabilidade e a atualidade dos escritos marxianos foram colocadas em dúvida, como solução para os problemas do capitalismo. Contribuiu negativamente, o fato de que as respostas propostas pelo comunismo de estado da União Soviética e de outros países do bloco socialista mostraram-se problemáticas e contraditórias.

Entretanto, mesmo diante dos prognósticos falhos desses regimes, os problemas que levaram a sua instauração ainda permanecem no seio da sociedade: desigualdade social, fetiche da mercadoria, formas ideológicas de manutenção do poder, império da propriedade privada, entre muitos outros dilemas. Esses são, enfim, apenas alguns exemplos dos efeitos nefastos do modo de produção capitalista.

A análise exposta por Marx na sua crítica da economia política, em relação às dinâmicas do capital, continua precisa e atual. A persistência das contradições do modo capitalista de produção aponta a necessidade de se reler a crítica da economia política, em busca de novos caminhos para solução de velhos problemas.

---

<sup>143</sup> O neoliberalismo é a razão do capitalismo contemporâneo, de um capitalismo desimpedido de suas referências arcaizantes e plenamente assumido como construção histórica e norma geral de vida. O neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17)

Todavia, o neoliberalismo surge como um novo discurso político e econômico, responsável pelo aprimoramento das formas de acumulação à disposição do capital. O movimento neoliberal não é um retorno ao liberalismo clássico, mas, trata-se de um movimento forjado a partir de uma lógica política e normativa muito particular, na qual a economia não pode ser separada de outras atividades do mundo da vida.

Essa lógica econômica e política se dispersa pela sociedade e possui uma racionalidade especial; tudo deve ser regido pela norma da concorrência e a finalidade das instituições é a promoção da competitividade. O mundo neoliberal adota o modelo empresarial<sup>144</sup> em todas as dimensões da existência e cabe ao indivíduo ser empreendedor de si mesmo, fazendo, da sua vida, um constante acúmulo de valor, em que a meta é formar o melhor capital humano. O papel do Estado no neoliberalismo é generalizar o espírito empresarial nas suas instituições e no seu modo de gestão; cabe a ele ser um agente ativo na transformação da sociedade, no intuito de formar a nova subjetividade capitalista:

Nos anos de 1980, o neoliberalismo, com o auxílio de todo o arsenal das políticas públicas, impôs uma via diferente, estendendo a lógica da concorrência a toda a sociedade. Disso resultou um novo sistema de normas que se apropria das atividades de trabalho, dos comportamentos e das próprias mentes. Esse novo sistema estabelece uma concorrência generalizada, regula a relação do indivíduo consigo mesmo e com os outros segundo a lógica da superação e do desempenho infinito. Essa norma da concorrência não nasce espontaneamente em cada um de nós como produto natural do cérebro: não é biológica, é efeito de uma política deliberada. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 12)

O neoliberalismo exerce uma pressão radical sobre a sociedade e é responsável por intensificar as transformações conjunturais que, historicamente, encontraram certas barreiras para a sua expansão, como nos sistemas de proteção dos direitos humanos e a posição conservadora das instituições religiosas. Entretanto, percebe-se que tais barreiras ao avanço da racionalidade neoliberal estão cada vez mais desacreditadas pelos crescentes movimentos conservadores que ganham espaço na política mundial. A ideologia neoliberal varre as democracias contemporâneas, através de mecanismos subjetivos de dominação, responsáveis por

---

<sup>144</sup> “Tornar-se “empreendedor de si mesmo”, “assumir responsabilidades”, “superar as suas metas” são injunções que não predispõem à resistência coletiva dos assalariados em posição de dependência ou subordinação”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 16)

manipular a opinião pública na defesa da implantação da lógica concorrencial em todas as esferas da vida.

Essa guinada autoritária pode ser associada ao fato de que existe uma função antidemocrática no neoliberalismo. A democracia participativa, estruturada na soberania popular, pode tornar-se perigosa para as pretensões neoliberais, uma vez que as regras da concorrência são suplantadas por políticas progressistas. Basta verificarmos o desejo destrutivo dos governos de extrema-direita, em acabar com qualquer resquício das políticas de bem-estar social que marcaram a política latino-americana nos últimos anos. Portanto, no contexto político e econômico do século XXI, o neoliberalismo é uma reação às políticas de bem-estar social do paradigma do Estado assistencialista; “a práxis neoliberal tem por base a privatização, a desregulamentação, o enxugamento de pessoal, a terceirização e os cortes tributários”. (MATTEI; NADER, 2013, p.73)

O grande temor neoliberal materializa-se no fato da democracia desregulamentar o mercado e limitar a atuação do capital. Dessa forma, temos assistido ao crescimento de políticas públicas protecionistas de cunho nacionalista e xenofóbico. Sob a égide neoliberal, novos elementos foram incorporados ao capitalismo, culminando na sua reinvenção, logo, é preciso pensar formas de se combater esse modo de produção, em favor da construção de uma sociedade futura mais justa e solidária. Na verdade, trata-se de um desafio real, imposto à filosofia crítica<sup>145</sup>.

O capital está ativo e atuante, renovado pela onda neoliberal e inebriado pelos seus sucessos e excessos<sup>146</sup>. Nesse contexto, a construção de uma *Teoria do Direito* verdadeiramente emancipatória deve propor alternativas ao capitalismo, apontando perspectivas concretas para a reflexão acerca do papel do Direito e da Justiça em uma sociedade pós-capitalista, fazendo um contraponto ao projeto neoliberal.

---

<sup>145</sup> “Então como ficamos? Devemos descartar os textos de Marx como documentos interessantes do passado e nada mais? Em um paradoxo dialético, os próprios impasses e fracassos do comunismo do século XX, impasses que eram claramente ancorados nas limitações da visão de Marx, ao mesmo tempo comprovam sua atualidade: a solução marxista clássica fracassou, mas o problema permanece. Hoje, o comunismo não é o nome de uma solução, é o nome de um problema, o problema dos comuns em todas as suas dimensões: os comuns da natureza enquanto substância da nossa vida, o problema de nossos comuns biogenéticos, o problema de nossos comuns culturais (“propriedade intelectual”) e, *last but not least*, os comuns enquanto espaço universal da humanidade do qual ninguém deve ser excluído. Qualquer que seja a solução, ela terá necessariamente de enfrentar esses problemas.” (ZIZEK, 2018, p.5)

<sup>146</sup> HARVEY, 2018, p. 13.

O neoliberalismo deve ser visto como um processo de mercantilização extensa das relações humanas na sociedade; uma expansão ilimitada de novas formas de acumulação, espoliação e pilhagem,<sup>147</sup> na qual o Estado de Direito possui uma participação primordial, nas palavras de Ugo Mattei e Laura Nader:

Este livro acompanha a evolução do papel do Direito em práticas que chamamos de pilhagem, em geral acompanhadas de violenta exploração a qual os mais fracos são submetidos por agentes políticos internacionais, em duas fases aparentemente distintas da história das relações humanas internacionais euro-americanas: o colonialismo e o atual capitalismo neoliberal empresarial. Apesar de distintos, esses momentos históricos compartilham grande número de elementos comuns, de padrões de continuidade e agentes, ainda que não se possam desconsiderar importantes diferenças existentes entre eles. (MATTEI; NADER, 2013, p. 3)

As formas coloniais de acumulação não foram superadas no transcorrer da história humana. Hoje, elas são continuadas nas práticas econômicas neoliberais e valem-se de mecanismos jurídicos para obter a sua finalidade<sup>148</sup>. A pilhagem neoliberal acontece disfarçada, sob o manto de práticas legalistas que se justificam como medidas em prol do *desenvolvimento*.

O neoliberalismo visa combater políticas progressistas e distributivas. Na sua ordem de atuação, a proteção da propriedade e a livre iniciativa são colocadas em uma posição de central importância. Acompanhamos a supressão de direitos e garantias trabalhistas, sob a justificativa de aumento da oferta de emprego; o desmonte das políticas de meio ambiente em função de um ideal desenvolvimentista; o fomento ao agronegócio em detrimento dos interesses de pequenos produtores e da agricultura familiar; como também a expansão da proteção absoluta da propriedade privada e o incentivo a todos os mecanismos possíveis para sua salvaguarda:

O neoliberalismo é, portanto, um conjunto de práticas sociais, políticas, econômicas, jurídicas e ideológicas levado a cabo por uma variedade de agentes influenciados pelo que chamamos de formidável lógica de mercado. A redução da esfera pública e a grande dimensão do setor privado, com privilégio exclusivo dos agentes empresariais mais fortes, é a força que move essa diretriz política. O expediente jurídico pelo qual essa estratégia é implementada em contextos secundários é a noção de “desenvolvimento abrangente”, que invariavelmente enfatiza

---

<sup>147</sup> “Uma definição bem ampla de “pilhagem” seria a distribuição injusta de recursos praticada pelos fortes, à custa dos fracos. O que fazemos, porém, é depurar essa abordagem da questão, de modo que nela sejam incluídas noções de legalidade e ilegalidade.” (MATTEI; NADER, 2013, p. 17)

<sup>148</sup> HARVEY, 2005b, p. 123.



a necessidade de incrementar a “boa governança e o Estado de Direito”. (MATTEI; NADER, 2013, p. 90)

Na concepção marxiana, vimos que o capitalismo é um modo de produção controlado pela lógica de acumulação do capital, no qual o mercado é um espaço de trocas e criação de valor. O Estado e seus aparatos institucionais, como o Direito, atuam de forma direta ou indireta na manutenção do capital, controlando, regulando e vigiando os processos de trocas e acumulação.

Marx, n’*O Capital*, analisou que o processo de desenvolvimento do capitalismo dependia de um sistema de expansão e acumulação denominado por ele *acumulação primitiva*, gênese da formação do capitalismo enquanto relação de produção. Esse processo concretizou-se ao longo da modernidade, com a mercantilização das relações sociais, a privatização da terra e as políticas de cercamento, que transformaram terras comuns em propriedade privada – tudo sob a proteção do Estado e seus aparatos de violência.

Nessa tese, compreendemos que a acumulação primitiva não desapareceu, pelo contrário, ela continua viva e presente na sociedade neoliberal através dos novos métodos de acumulação por espoliação.

Devemos alertar acerca de uma questão terminológica. N’*O Capital*, Marx empregou o termo *acumulação primitiva* na conjugação de dois sentidos: a) ser a gênese, um dos atos fundadores do capitalismo e dessa forma possuir um sentido pré-existencial; b) referir-se a uma série de ações violentas e radicais, praticadas na transição do feudalismo ao capitalismo, que contrariavam algumas premissas jurídicas modernas.

O capitalismo ainda se vale dos mecanismos de acumulação para impor a sua força operacional e, na aurora do século XXI, mesmo diante de crises e instabilidades, ele encontra-se consolidado e atuante. Compreendemos que as formas de acumulação ainda presentes são primitivas, uma vez que seus métodos são revestidos de certas ações violentas. Mas, a fim de melhor observar o nosso objeto, visualizamos a atual acumulação primitiva como uma forma de *acumulação por espoliação*.

A acumulação por espoliação produz um novo sentido para o capital: a usurpação de bens comuns, a grilagem de terras públicas, as práticas necropolíticas direcionadas às camadas mais pobres da sociedade, apropriação dos saberes de comunidades e povos tradicionais, biopirataria, a escravidão por dívida, ainda

presente no campo brasileiro; essas são apenas algumas das formas de manifestação da acumulação por espoliação no contexto neoliberal. Tudo no intuito de produção de dinheiro e capital. No contexto neoliberal, a acumulação por espoliação deu um novo fôlego para a expansão do capital.

Aprimorando a investigação com relação ao neoliberalismo, a literatura crítica nos ensina que devemos refletir acerca da acumulação de capital no contexto neoliberal, a partir de seu duplo caráter: a *reprodução expandida* e a *acumulação por espoliação*.

A acumulação de capital como *reprodução expandida* concentra-se quase que exclusivamente em processos econômicos e atribui ao proletariado o papel de agente central de transformação da história, através da luta de classes; visão defendida, por exemplo, pela esquerda tradicional, ao longo de boa parte do último século. Sob outro ângulo, o combate à acumulação de capital através da *espoliação* é o objetivo central dos movimentos sociais, a partir dos anos de 1970, e encontra, nas alternativas sistêmicas, formas de luta e resistência.

A resistência ao capitalismo, hoje, decorre da junção desses dois elementos, através de uma visão alternativa e insurgente da resistência. O geógrafo David Harvey explica:

A acumulação do capital tem de fato caráter dual. Mas os dois aspectos, o da reprodução expandida e o da acumulação por espoliação, se acham organizadamente ligados, entrelaçados dialeticamente. Segue-se pois que as lutas no plano da reprodução expandida (que recebeu tanta ênfase da esquerda tradicional) têm de ser vistas em relação dialética com os combates à acumulação por espoliação, que constitui o foco primordial dos movimentos sociais que se abriam no âmbito dos movimentos antiglobalização e pela globalização alternativa. Se o atual período tem visto a mudança de ênfase em passar da acumulação mediante a reprodução expandida para a acumulação por espoliação, e se esta última está no cerne das práticas imperialistas, conclui-se que o balanço de interesses no interior do movimento antiglobalização e pró-globalização alternativa tem de reconhecer na acumulação por espoliação a contradição primária a ser enfrentada. Não deve ele, porém, jamais fazê-lo ignorando a relação dialética com as lutas no plano da reprodução expandida. (HARVEY, 2005b, p. 144)

As lutas contra a espoliação devem observar todo potencial criativo que está contido em sistemas periféricos e não tradicionais. Rosa de Luxemburgo<sup>149</sup> bem salientou que o foco da acumulação contemporânea são os modos alternativos de

<sup>149</sup> LUXEMBURGO, Rosa. *A Acumulação do Capital*: estudos sobre a interpretação econômica do imperialismo. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970;

vida, que passam a ganhar espaço no cenário mundial. Para que o capital continue se expandindo, é necessária a busca por algo “fora”; o “contato com indivíduos, culturas e coletividades ainda não integradas aos esquemas de reprodução do capital” (MENDES; CAVA, 2017, p.117)

A expansão vociferante do capital sob a bandeira da propriedade privada deságua no território dos povos e comunidades tradicionais, como os quilombolas, e faz, desses espaços, locais de atuação da máquina de violência e opressão neoliberal. Tudo isso, em busca de mão-de-obra barata, conhecimentos e insumos locais, além da formação de novos mercados consumidores para o escoamento do excedente produtivo decorrente da superacumulação<sup>150</sup>.

Enfatizamos neste texto que todas as características da acumulação primitiva ainda são perceptíveis. Compreender a persistência de um sistema autodestrutivo, como o capitalismo, é refletir sobre a sua capacidade singular de reinventar práticas predatórias. No século XIX, Marx analisou a acumulação primitiva como uma política de cercamento da terra e expulsão da população camponesa, que, conseqüentemente, criou um exército proletário de reserva. Hoje, essa acumulação ocorre de outras formas:

Foram criados também mecanismos inteiramente novos de acumulação por espoliação... a corporativização e privatização de bens até agora públicos (como as universidades), para não mencionar a onda de privatizações (da água e de utilidades públicas de todo gênero), que têm varrido o mundo, indicam uma nova onda de expropriação dos comuns. (HARVEY, 2015b, p.123)

Ampliando a análise de Marx acerca desse problema de fundação do capitalismo, o *pecado original* da acumulação primitiva só foi possível devido à

---

<sup>150</sup> Vejamos o seguinte caso, no estado de Minas Gerais, na centenária cidade do Serro, existe um impasse há alguns anos, entre mineradoras e comunidades quilombolas, especificamente, o famigerado “Projeto Serro” sob administração do Grupo Herculanô de Mineração. Esse projeto ameaça a existência da comunidade quilombola de Queimadas, bem como, oferece o risco de degradação ambiental da bacia do rio do peixe, responsável pelo abastecimento hídrico da cidade e da região. O projeto tem sido alvo de uma série de denúncias, por parte dos envolvidos na defesa dos direitos dessa comunidade. Sua implementação seria um ato de violência cultural e ambiental de proporções incalculáveis, tudo em nome do capital.

conjugação de fatores externos, como o colonialismo<sup>151</sup> e o patriarcado<sup>152</sup>. Todavia, a acumulação permanece no sistema-mundo neoliberal e cada vez mais ela se faz presente, como acumulação por espoliação, impondo um permanente processo de luta pela sobrevivência das suas vítimas em potencial.

Ademais, a compreensão marxiana da acumulação primitiva previa que os processos de violência e usurpação, da gênese do capitalismo, seriam superados pelo desenvolvimento das leis econômicas e a conscientização das classes trabalhadoras, quanto ao seu propósito revolucionário. Porém, vimos que a acumulação continua presente e se reinventou através de violentos métodos de espoliação, orientados pela razão neoliberal, combatendo quaisquer formas alternativas de vida que não se enquadram na sua lógica de ação.

Refletir sobre a acumulação na modernidade é um contínuo exercício. A socióloga Silvia Federici, por exemplo, aborda a acumulação primitiva sob a ótica das mulheres. Na sua compreensão, a liberdade alcançada pelos homens na modernidade e a sua qualificação como sujeitos de direitos não coaduna com a condição das mulheres, tratadas de forma inferior e exploradas de forma massiva, por uma sociedade que se consolida de forma patriarcal.

A tese de Federici, proposta na obra *Calibã e a Bruxa*, expõe o fato de que o capitalismo forma uma rede de desigualdades estruturadas no *racismo* e no *sexismo*, que teve o epicentro no desenvolvimento de uma política judicial de caça às bruxas, durante os séculos XVI e XVII. A tese de Federici é um complemento às formas de acumulação primitiva descritas por Marx<sup>153</sup>, no que se refere à explicação da transição do feudalismo ao modo capitalista de produção:

Daí que a minha descrição da acumulação primitiva inclui uma série de fenômenos que estão ausentes em Marx e que, no entanto são

---

<sup>151</sup> “É possível sublinhar ao menos três níveis de colonialismo que foram acionados para a formação do capitalismo (que, por mais esforços que se façam nas mais diferentes esferas, não consegue ser dissociado do colonialismo e do patriarcado). O primeiro deles se deu no próprio “olho do furação” da Europa ocidental (e com requintes na Inglaterra), com um amplo leque de medidas de ataques e desestruturação aos modos de vida historicamente “não-proletários” dos camponeses. O segundo foi em nível “continental”, basicamente com a já citada “segunda servidão” do Leste Europeu. E o terceiro é o colonialismo ultramarino propriamente dito no Novo Mundo, que tantas riquezas e bonanças proporcionou - seja com a extração direta de metais preciosos ou com a larga implementação do sistema de plantations com tráfico e exploração de mão de obra escrava, mas também do comércio de tributos e outros benefícios relacionados.” (HASHIZUME, 2017, p. 55)

<sup>152</sup> FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

<sup>153</sup> Cercamentos, privatização da terra e expulsão da população camponesa, racionalização da força de trabalho, supressão de modos alternativos de vida, apropriação dos recursos naturais e comuns.

extremamente importantes para a acumulação capitalista. Entre esses fenômenos estão; i) o desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho; II) a construção de uma nova ordem patriarcal, baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e em sua subordinação aos homens; III) a mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores. (FEDERICI, 2017, p.26)

Federici defende que o processo de acumulação primitiva demandou a transformação do corpo em uma máquina de trabalho, e coube, às mulheres, o papel de reprodutoras de mão-de-obra para a reposição da força laboral. A autonomia e o poder das mulheres, no período de transição, deveriam ser, portanto, totalmente suprimidos. Assim, a *caça às bruxas* foi uma política de terror, responsável pela construção de hierarquias de gênero, raça e dominação de classe; um grande laboratório para o desenvolvimento de rígidos métodos de controle dos corpos e do tempo, que existem até hoje no modo de produção capitalista. O sistema-mundo moderno desenvolveu vários laboratórios experimentais para a criação de uma nova lógica de exploração do trabalho: “Dessa forma, a acumulação primitiva foi sobretudo, uma acumulação de diferenças, desigualdades, hierarquias e divisões que separaram os trabalhadores entre si e, inclusive, alienaram a eles mesmos”. (FEDERICI, 2017, p.234)

A acumulação primitiva deve ser compreendida sob vários ângulos e por ser um processo de criação e manutenção de uma relação de poder e produção, apenas uma visão macrosistêmica de seus mecanismos de atuação pode nos auxiliar na busca de mecanismos de luta e resistência.

No presente, a acumulação primitiva, ora denominada *acumulação por espoliação*, deleita-se com a encriptação dos direitos de comunidades tracionais, como os povos quilombolas; regozija-se pelo fato de que a reforma agrária no Brasil é uma ilusão cada vez mais distante e os modos racionais e sustentáveis de uso dos recursos naturais são inviabilizados pela racionalidade instrumental e burocrática do Estado.

A violência neoliberal que atinge as terras de uso comum é um ato doloroso de acumulação por espoliação. Ao analisar a atual conjuntura, devemos reconhecer o fracasso humanitário e civilizatório do capitalismo, que a cada dia mais se faz presente. Por isso, faz-se urgente a busca de alternativas revolucionárias e sistêmicas a esse modelo destrutivo de produção e reprodução, ocasionando a busca por mecanismos para se combater a acumulação por espoliação, motor do neoliberalismo.

Aprendemos muito com a crítica da economia política; sabemos como a análise das dinâmicas do capital é atual; porém, devemos ir além e buscar, nas *periferias* do capitalismo, alternativas<sup>154</sup> insurgentes para se combater esse lado obscuro do capital.

## 5.2- As resistências sistêmicas à acumulação por espoliação

Acompanhamos um momento de tensão e crise no Brasil. As recentes políticas públicas emancipatórias, implementadas no país na última década, baseadas na ideologia de bem-estar social, correm um sério risco de sucumbir aos desmandos do fortalecimento da lógica neoliberal. No atual contexto, assistimos à demagogia dos “humanos direitos/cidadãos de bem” estimulando a reprodução e a prática de discursos de ódio e intolerância para com grupos sociais minoritários e vulneráveis.

Na retórica neoliberal, os pobres que dependem do Estado para sobreviver são culpados pelo sufocamento orçamentário que obsta os investimentos públicos; indígenas, quilombolas e sem-terra ocupam terras “produtivas”, prejudicando a economia de bens primários; mulheres empoderadas e a comunidade LGBTQ estão deturpando o sentido da família; a razão neoliberal autoritária e preconceituosa elege os inimigos do progresso e dos *bons costumes*.

Com o crescente aumento da desigualdade de renda, poucas pessoas estão cada vez mais ricas, formando os seletos grupos de milionários, enquanto uma grande parte da população miserável aumenta exponencialmente<sup>155</sup>. Assistimos, também, ao crescimento do desmatamento na Amazônia,<sup>156</sup> enquanto montanhas são

---

<sup>154</sup> “A única estratégia política viável é a que resolve a contradição entre os interesses privados e industriais, de um lado, e os interesses e poderes estatais, de outro, substituindo-a por outra coisa. É nesse contexto que parece fazer muito sentido a preocupação atual da esquerda com o restabelecimento e a recuperação dos “bens comum”. A absorção dos direitos de propriedade privada em um projeto abrangente de gestão coletiva dos bens comuns e a dissolução dos poderes estatais autocráticos e despóticos em estruturas democráticas de gestão coletiva são os únicos objetivos válidos de longo prazo.” (HARVEY, 2016, p. 56)

<sup>155</sup> De acordo com os indicadores do IBGE, 1/4 da população brasileira, cerca de 54,8 milhões de pessoas, estão abaixo da linha da pobreza. Disponível em: [jornal.usp.br/atualidades/brasil-tem-55-milhoes-de-pessoas-abaixo-da-linha-da-pobreza/](http://jornal.usp.br/atualidades/brasil-tem-55-milhoes-de-pessoas-abaixo-da-linha-da-pobreza/). Acesso em 22 de agosto de 2019.

<sup>156</sup> Disponível em: [g1.globo.com/natureza/noticia/2019/08/02/desmatamento-dispara-no-xingu-um-dos-ultimos-escudos-da-amazonia.ghtml](http://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/08/02/desmatamento-dispara-no-xingu-um-dos-ultimos-escudos-da-amazonia.ghtml). Acesso em 22 de agosto de 2019.

desnudadas pela mineração e se transformam em rios de lama<sup>157</sup>. Esses são apenas alguns dos ecos da crise alastrada pela razão neoliberal, responsável por fazer, dos recursos naturais, alvos de uma voraz acumulação, inviabilizando a vida na terra.

Precisamos retomar a centralidade revolucionária e insurgente da esquerda, na construção de um horizonte emancipatório. A crise atual possui várias dimensões; é sistêmica, ambiental, econômica, cultural, jurídica e política. Dessa forma, é preciso uma visão macroestrutural, na busca de soluções urgentes. No momento em que o capitalismo tenta transformar tudo e todos em mercadoria e em oportunidade de acumulação e reprodução de valor, orientada pela obsolescência programada e o extrativismo, em conjunto com políticas autoritárias, patriarcais e xenófobas, reagir a essa realidade tornou-se uma necessidade imediata<sup>158</sup>.

Para superarmos o avanço neoliberal, precisamos buscar estratégias capazes de enfrentá-lo de forma sistêmica, e essas alternativas “emergem de lutas, experiências, iniciativas, vitórias, derrotas e do ressurgimento dos movimentos sociais, e aparecem em um processo muitas vezes contraditório de análises, práticas e propostas que são validades na realidade”. (SOLÓN, 2019, p.15)

Para enfrentar o sistema, várias são as alternativas possíveis, as quais denominamos “resistências sistêmicas à acumulação por espoliação”. Para os fins propostos nesta tese, encontramos duas estratégias possíveis na política de enfrentamento ao avanço neoliberal. Com os povos originários e as comunidades tradicionais, identificamos a lógica do *Bem Viver* e a sua concepção ecológica da vida, que valoriza a simbiose entre homem e natureza. Em paralelo, vislumbramos, na teoria crítica contemporânea, a defesa das práticas de autogestão e dos modos coletivos de vida, consubstanciadas na ideia de *Comum*.

Na tentativa de encontrar um caminho eficaz para se combater a razão neoliberal, necessitamos re-imaginar o nosso mundo. Como guia nessa jornada, vamos nos inspirar nas alternativas do *Bem Viver* e do *Comum*, a fim de encontrar um caminho possível para um futuro pós-capitalista. Nesse sentido, buscamos compreender melhor o papel revolucionário do Direito, em especial, os rumos que a direito de propriedade pode tomar no horizonte a se construir.

---

<sup>157</sup> Crimes da Samarco em Mariana e da Vale em Brumadinho.

<sup>158</sup> “O movimento dos trabalhadores, o feminismo, a luta anti-racista, os movimentos LGBT, o combate a intolerância e à xenofobia; todos são apresentados como expressões de uma conspiração do multiculturalismo, do “marxismo cultural” e do “globalismo” para dissolver a família, a autoridade e os valores tradicionais.” (LEITE, 2019, p. 10)

### 5.2.1 Bem Viver

Um espectro ronda a América Latina: o espectro do Bem Viver. Gostaríamos que essa frase fosse o retrato de um fato consumado. Porém, somos desafiados a pensar no contrário. Estamos, na verdade, em busca desse espectro.

O *Bem Viver* (*Buen Vivir* / *Vivir Bien*) é uma singular concepção de vida, conceito em permanente construção, forma de resistência ao capitalismo na modernidade/colonialidade, centrado na primazia da vida sobre a mercantilização do mundo. O ponto inicial para a melhor compreensão desse conceito sustenta-se na simbiose entre homem e natureza, na construção de uma convivência harmônica e autorregulativa.

O *Bem Viver* é uma forma alternativa de vida, pautada na solidariedade, reciprocidade e na responsabilidade mútua de todos que vivem em comunidade. Ele decorre de complexas concepções existenciais dos povos andinos, como o *sumak kawsay* (quéchua), o *suma qamaña* (aymará) e o *nhandereko* (guarani); modos alternativos de se compreender a existência, capazes de expressar um conjunto de conhecimentos e práticas que organizam a vida dos povos originários secularmente<sup>159</sup>.

A partir do avanço neoliberal e do colapso da via socialista soviética, houve a necessidade de buscar formas alternativas de se conceber a existência e o lugar do homem na sociedade e sua resistência ao capitalismo. As promessas da modernidade foram descumpridas; o legado do socialismo de estado se mostrou um fracasso. Nesse contexto de encontros e despedidas, as macrovisões dos povos originários passaram a ganhar espaço e importância, emergindo como uma alternativa epistêmica contra-hegemônica para se refletir sobre as relações humanas e a sua interação com mundo.

Essa tomada de espaço deve-se ao fato de que as macrovisões indígenas, historicamente, são focos de resistência à modernidade/colonialidade. Elas se

---

<sup>159</sup> “Seguindo com as reflexões de Cortez, a conjugação destes termos – *sumak kawsay* e *suma qamaña* – permite as seguintes expressões: *Buen Vivir*, *Vivir Bien*, saber viver, saber conviver, viver em equilíbrio e harmonia, respeitar a vida, vida em plenitude, vida plena.” (ACOSTA, 2016, p. 78)



mostram como alternativas reais no combate ao avanço do capital. Alberto Acosta explica:

A visão de mundo dos marginalizados pela história, em especial dos povos das nacionalidades indígenas, é uma oportunidade para construir outros tipos de sociedades sustentadas sobre uma convivência harmoniosa entre os seres humanos, consigo mesmos e com a Natureza, a partir do reconhecimento dos diversos valores culturais existentes no planeta. Ou seja, trata-se de bem conviver em comunidade e na Natureza. (ACOSTA, 2016, p. 25)

O *Bem Viver* é uma ideia em construção; um espaço para se buscar formas alternativas de vida, que dialogam com múltiplas influências na sua formulação. Essa filosofia de vida possibilita imaginar um futuro emancipador para a humanidade<sup>160</sup>. Por se tratar de um conceito em permanente construção, não podemos aprisionar o *Bem Viver* nas amarras modernas da linguagem, encriptando os seus sentidos em uma redução linguística objetiva e didática; trata-se de uma filosofia de vida que é fruto da prática, das lutas e experiências dos sujeitos nela envolvidos.

A fim de que possamos melhor compreender esse modo de vida, algumas características do Bem Viver possuem destaque e merecem uma análise mais detalhada. O ativista ambiental boliviano Pablo Solón nos ensina que o *Bem Viver* possui alguns elementos centrais, responsáveis por lhe dar força e sustentabilidade. São eles: a) A visão do todo (Pacha); b) Multipolaridade; c) Equilíbrio; d) Complementaridade da diversidade; e) Descolonização<sup>161</sup>.

Tal conjunto de características nos possibilita compreender melhor a essência dessa filosofia de vida, sem nos deixar cair nas armadilhas conceituais da racionalidade moderna. Para melhor compreender a alternativa sistêmica do *Bem Viver*, torna-se necessária uma ampla visão, capaz de compreender a Pacha, “o todo em movimento constante, o cosmos em permanente evolução”. (SOLÓN, 2019, p. 24)

Pacha é a complexa cadeia de relações, formada por humanos, animais, plantas, minerais, enfim, tudo aquilo que nos circunda, formando uma rede de interações e conhecimento. A Pacha é a *Terra*, na visão andina de Mãe-Terra, a *pacha mama*. Mas, não só: a Pacha é uma espiral de compreensão da dinâmica do tempo,

<sup>160</sup> “Quando falamos do *Bem Viver*, propomos, primeiramente, uma reconstrução utópica do futuro a partir da visão andina e amazônica. No entanto, esta aproximação não pode ser excludente ou produzir visões dogmáticas. Deve complementar-se e ampliar-se, necessariamente, incorporando outros discursos e outras propostas provenientes de diversas regiões do planeta espiritualmente aparentadas em sua luta por uma transformação civilizatória.” (ACOSTA, 2016, p. 66)

<sup>161</sup> SOLÓN, 2019, p. 23.

onde passado, presente e futuro se articulam, afastando a falácia desenvolvimentista do progresso unilinear. A Pacha é uma visão holística da vida, em que todos se relacionam e coexistem em um regime mútuo de dever, harmonia e cuidado. O *Bem Viver* pauta-se nessa ideia; ele se justifica na totalidade da existência e das experiências locais que se tornam universais.

Qualquer ação política a ser construída, pautada na ideia do *Bem Viver*, tende a beneficiar a comunidade, e não segmentos sociais privilegiados. A natureza não é um objeto a ser explorado até o seu esgotamento. Pelo contrário; temos o dever de cuidado em relação a ela. Assim, *viver bem* é buscar a melhor harmonia possível nas tomadas de decisões, em prol do coletivo.

O *Bem Viver* é a superação da dualidade, da coexistência entre o ser/não-ser, entre indivíduo/comunidade ou propriedade privada/propriedade comunitária. O caráter multipolarizado do *Bem Viver* coloca o espírito coletivo no centro das práticas cotidianas, diferente das sociedades de matriz eurocêntrica, que “tendem a se concentrar no êxito pessoal, nos direitos individuais e, sobretudo, na proteção da propriedade privada por meio de leis e instituições”. (SOLÓN, 2019, p.28)

O sujeito capital do neoliberalismo, orientado pela lógica do egoísmo e da concorrência, é antagônico ao *Bem Viver*. Sua tendência em transformar tudo e todos em mercadorias a sua disposição é suprimida pela prática do cuidado e do bem-estar mútuo, que valorizam a essência da pessoa e não o que ela possui. A chave de compreensão do *Bem Viver* está no equilíbrio, no reconhecimento das diversidades, em que se deve aprender com as diferenças, para que o todo possa funcionar melhor. Nessa prática sistêmica, não há espaço para discursos de ódio, intolerância e preconceito.

O *Bem Viver* pode dismantelar o *status quo*, abrir espaço para a construção de um futuro harmônico, no qual os imperativos neoliberais serão aniquilados pela vida comunitária. Visto como uma possibilidade de salvar a humanidade da ação destrutiva do capital, na sua essência, o *Bem Viver* é uma forma de *descolonização*:

A descolonização implica rejeitar um *status quo* injusto e recuperar nossa capacidade de olhar em profundidade, libertando-se das amarras das categorias coloniais que limitam nossa imaginação. Significa responder às injustiças cometidas contra outros seres – humanos e não humanos – derrubar falsas barreiras entre a humanidade e a natureza, dizer em voz alta aquilo que pensamos, superar o medo de ser diferente e restaurar o equilíbrio dinâmico e contraditório que foi rompido por um sistema e um modo de pensar dominantes. (SOLÓN, 2019, p. 33)

O *Bem Viver* abre um horizonte de possibilidades para se pensar o combate à pobreza, a conquista da igualdade, o respeito à biodiversidade, pois “o *Bem Viver* apresenta-se como uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida.” (ACOSTA, 2016, p. 69)

A proposta civilizatória do *Bem Viver* encontrou expressão no Direito através da Constituição da Bolívia de 2008 e da Constituição do Equador de 2009. Ambos os dispositivos trouxeram para a Teoria do Direito e do Estado a discussão acerca do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, fomentando a ideia do *Bem Viver* e a formação de um Estado Plurinacional.

Essas constituições tiraram a invisibilidade das concepções indígenas do *Bem Viver*, apresentando-as ao espaço argumentativo do Direito. Tanto na constituição da Bolívia, quanto na constituição equatoriana, tais conceitos formaram um conjunto de preceitos éticos e diretrizes principiológicas para a melhor interpretação e compreensão do espírito constitucional: “Em suma, a versão equatoriana prima por uma visão de direitos, ao passo que a boliviana faz uma abordagem ética. Nas duas constituições, esses conceitos convivem, se articulam e são instrumentalizados em função de uma visão desenvolvimentista e produtivista”. (SOLÓN, 2019, p. 35)

O Novo Constitucionalismo Democrático Latino-Americano depôs nessas Constituições a possibilidade de ruptura com a racionalidade moderna, responsável por exportar ao mundo colonizado o modelo jurídico europeu e seus cânones excludentes e uniformizantes. José Luiz Quadros de Magalhães nos lembra que, ao propor a formação de um Estado Plurinacional orientado pelo *Bem Viver*, o Novo Constitucionalismo introduziu uma série de pautas inclusivas e contra-hegêmicas no centro das discussões jurídicas:

Outros pontos de ruptura podem ser enumerados: a substituição de um sistema moderno monojurídico (hegemônico) por um sistema plurijurídico que permita a pluralidade de direitos de família, de propriedade e de jurisdições; a igualdade entre jurisdição originária e “ordinária”; democracia consensual como prioridade; judiciário consensual (justiça de mediação) como prioridade; pluralismo epistemológico como fundamento do conhecimento, da democracia e da justiça plural; superação da dicotomia “culturalismo versus universalismo”, o que implica na superação do falso conceito de universalismo (o universalismo europeu). (MAGALHÃES, 2018, p. 39)

A proposta Plurinacional consagra a possibilidade de se pensar além dos limites do estado-nação e de sua tendência uniformizadora. A multiculturalidade e os enlaces que são criados pelo homem, na *práxis* social, não podem ser alvo da lógica binária da modernidade. Somos povos diversos, formados por identidades distintas. O Estado Plurinacional<sup>162</sup> reinventou a democracia na América Latina, fazendo dela um real instrumento de participação consensual popular.

Entretanto, ao constitucionalizar o *Bem Viver*, esse modo de vida corre o risco de sucumbir aos preceitos ocultos do Direito, pois, uma vez que é normatizado, corre-se o risco de fazer, do *Bem Viver*, um simulacro jurídico ou um dispositivo constitucional simbólico, uma ideia encriptada:

O *suma quamaña* e o *sumak kawsay* resistiram durante muitos séculos em luta contra os Estados inca, colonial, republicano, nacionalista e neoliberal. Eram visões e práticas comunitárias que se produziam apesar dos poderes estabelecidos, e não por eles. Ao se “estatizar”, o *Bem Viver*, começou a abandonar seu poder autogestionário e questionador. (SOLÓN, 2019, p. 48)

A normatização do *Bem Viver* proposta nessas Constituições não pode ser um fim, a conclusão de uma missão emancipatória, mas, apenas um passo no processo de construção de um futuro alternativo, capaz de colocar por terra as violentas estruturas coloniais e espoliativas, criadas na modernidade e aprimoradas pelo avanço neoliberal. As Constituições da Bolívia e do Equador, ao contemplarem as peculiaridades dos povos latino-americanos em seus textos, inauguraram um novo marco para o Direito.

O *Bem Viver* é uma proposta subversiva, uma vivência em prol do coletivo, que difere da mentalidade jurídica moderna, orientada por diretrizes individualistas, na qual o sujeito proprietário emerge no centro de todo sistema, como um astro solar a ditar o movimento de tudo ao seu redor. Na contramão da razão neoliberal, o *Bem Viver* é uma busca pela harmonia na sociedade. Quando esse modo de vida depara com a mercantilização da terra, decorrente da acumulação por espoliação, posiciona-se como um modo de resistência, uma alternativa sistêmica. Por isso, afirmamos que o *Bem Viver* não deve ser visto apenas como um imperativo legal:

---

<sup>162</sup> “A Constituição da Bolívia, na mesma linha de criação de um Estado Plurinacional dispõe sobre a questão indígena em cerca de 80 dos 411 artigos. Pelo texto, os 36 “povos originários” (aqueles que viviam na Bolívia antes da invasão dos europeus) passam a ter participação ampla efetiva em todos os níveis do poder estatal e na economia.” (MAGALHÃES, 2018, p. 39)

O *Bem Viver* deve ser considerado parte de uma longa busca de alternativas de vida forjadas no calor das lutas populares, particularmente dos povos e nacionalidades indígenas. São ideias surgidas de grupos tradicionalmente marginalizados, excluídos, explorados e até mesmo dizimados. São propostas invisibilizadas por muito tempo, que agora convidam a romper radicalmente com conceitos assumidos como indiscutíveis. Estas visões pós-desenvolvimentistas superam as correntes heterodoxas, que na realidade miravam a “desenvolvimentos alternativos”, quanto é cada vez mais necessário criar “alternativas de desenvolvimento”. É disso que se trata o Bem Viver. (ACOSTA, 2016, p. 70)

Nas últimas décadas, o otimismo permeou o surgimento do *Bem Viver* para o Direito, mediante vários acontecimentos: a construção dos Estados Plurinacionais da Bolívia e do Equador, o aumento exponencial dos estudos e publicações, a promoção do intercâmbio de dezenas de intelectuais latino-americanos e europeus, a criação e consolidação da Rede para o Constitucionalismo Democrático Latino-Americano<sup>163</sup>.

Torna-se cada vez mais urgente apegarmo-nos ao *Bem Viver* como uma verdadeira *práxis* insurgente e revolucionária. O caminho alternativo, a *rota do Peabiru*<sup>164</sup>, passa pela desconstrução da racionalidade neoliberal e, em seu lugar, a reconstrução de uma lógica alternativa, que implique na grande transformação do mundo, modificando o saber ambiental, econômico, cultural e jurídico, a partir de uma diretriz comunitária e coletiva, pautada pelo *Bem Viver*<sup>165</sup>.

Reintroduzir uma visão comunitária da natureza e a criação de uma rede de conhecimentos múltiplos, além o fortalecimento de uma rede de diálogos entre saberes tradicionais e modernos, são apenas algumas das possíveis saídas para se re-imaginar o mundo e combater a acumulação por espoliação. O aprimoramento dos mecanismos regulatórios que obstam o avanço neoliberal e a efetiva educação ambiental são apenas algumas das atitudes imediatas a serem tomadas, a partir do referencial do *Bem Viver*.

<sup>163</sup> “A América Latina (melhor agora a América Plural), que nasce renovada nestas democracias dialógicas populares, se descobre também indígena, democrática, economicamente igualitária e socialmente e culturalmente diversa, plural. Em meio à crise econômica e ambiental global, que anuncia o fim de uma época de violências, fundada no egoísmo e na competição, a nossa América anuncia finalmente algo de novo, democrático e tolerante, capaz de romper com a intolerância unificadora e violenta.” (MAGALHÃES, 2012, p. 40)

<sup>164</sup> Peabiru são os antigos caminhos indígenas que interligavam os Andes ao Oceano Atlântico, criando uma complexa rede de intercâmbio cultural e econômico, anterior à invasão europeia no continente latino-americano.

<sup>165</sup> “Com o reconhecimento e a valorização de outros saberes e práticas e com a reinterpretação social da Natureza a partir de imaginários culturais, como o *Bem Viver*, se poderá construir uma nova racionalidade social, política, econômica e cultural indispensável para a transformação.” (ACOSTA, 2016, p. 233)

O *Bem Viver* nos desafia a repensar a relação entre o homem e seu meio, propondo a incorporação do modo de vida alternativo dos povos originários e comunidades tradicionais na *práxis* social. Essa filosofia de vida é um projeto em permanente construção, que, na sua essência, difere radicalmente da ordem hegemônica:

O *Bem Viver* apresenta a possibilidade de se construir um futuro pós-capitalista, valorizando a diversidade e o pluralismo. Sob a sua tutela, podemos seguir uma trilha alternativa, capaz de interligar o presente a um futuro mais justo e democrático. Ele nos abre um horizonte de sentido, capaz de nos livrar das armadilhas modernas, permitindo criar, inovar e cultivar ideias que florescem no epicentro dos povos originários e das comunidades tradicionais. Em nossa investigação, essa atitude insurgente se expõe, ao transitamos pelas terras de uso comum quilombola, e, a partir delas, refletir a respeito do direito de propriedade no Brasil.

No próximo item da tese, apresentamos uma alternativa sistêmica<sup>166</sup> complementar ao *Bem Viver*. Trata-se do *Comum*, prática autogestionária pautada no cuidado; um exercício de alteridade e organização social, que muito tem a contribuir na reformulação do direito de propriedade, no horizonte pós-capitalista.

### 5.2.2 Comum

Buscamos uma nova razão de mundo, um pensamento alternativo e revolucionário em relação ao que se compreende por propriedade e as formas de se resistir à expansão do capital. Nessa procura, primeiramente, deparamos com as terras de uso comum dos quilombolas, pautadas nas dinâmicas da territorialidade, configurando uma alternativa insurgente ao clássico direito de propriedade moderno liberal. Ao estudarmos as lutas territoriais quilombolas, percebemos a forma como o Direito atua como agente de sujeição, à disposição das classes dominantes.

Dando continuidade ao nosso projeto, iluminados pela potencialidade de efetivas formas alternativas e locais de enfrentamento da acumulação por espoliação,

---

<sup>166</sup> “O *Bem Viver* é, então, a essência da filosofia indígena ou nativa, em sentido amplo, pois se aplica a tudo aquilo que é relativo a uma população originária no território em que habita. Pretende, definitivamente, conhecer as civilizações detentoras de tradições organizativas anteriores à aparição do Estado moderno e que representam culturas que sobreviveram e sobrevivem à expansão colonizadora da civilização ocidental. O *Bem Viver*, porém, não pode excluir possíveis contribuições da vida comunitária não indígena que encontrou formas de sobrevivência dentro dos próprios sistemas dominantes de uma colonização que já dura mais de quinhentos anos. (ACOSTA, 2019, p. 76-77)

defrontamo-nos com o *Comum*: uma tentativa de se repensar a sociedade, em direção a um futuro pós-capitalista:

O capitalismo neoliberal não cairá como uma “fruta madura” por suas contradições internas, e os *traders* não serão a contragosto os coveiros inopinados desse capitalismo. Marx já dizia com força: “a história não faz nada.” Existem apenas homens que agem em condições dadas e, por sua ação, tentam abrir um futuro para eles. Cabe a nós permitir que um novo sentido do possível abra caminho. O governo dos homens pode alinhar-se a outros horizontes, além daqueles da maximização do desempenho, da produção ilimitada, do controle generalizado. Ele pode sustentar-se num governo de si mesmo que leva a outras relações com os outros, além daquelas da concorrência entre “atores autoempreendedores”. As práticas de “comunização” do saber, de assistência mútua, de trabalho cooperativo podem indicar os traços de outra razão de mundo. Não saberíamos designar melhor essa razão alternativa senão pela razão do comum. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 402)

No contexto de ascensão de políticas neoliberais, o *Comum* surge como uma real alternativa de resistência à acumulação por espoliação; uma forma insurgente de luta política. Visto como uma atividade de autogestão, autogoverno das coletividades ou espaço de cooperação, o *Comum* apresenta-se como um caminho real para a construção de uma sociedade pós-capitalista.

Os *commons*<sup>167</sup> não são um conceito novo na história do capitalismo. Eles ficaram relacionados às terras que foram objeto de cercamento e obtiveram o *status* da propriedade privada, ainda no processo de acumulação primitiva. Entretanto, esse termo não se perdeu no tempo e, desde meados da década de 1960, os *commons* ressurgiram na literatura, como pauta para se refletir acerca de problemas sociais, ambientais e culturais.

Na Língua Portuguesa, encontramos o conceito de *commons* traduzido como “bens comuns”, “bens comunais” ou, simplesmente, “comum”. Nesta tese, optamos pelo uso da última terminologia, a fim de afastar qualquer sentido proprietário que os termos “bens comuns” ou “bens comunais” podem suscitar. A essência desse instituto é diversa e busca outros sentidos a serem ressignificados. Para nós, o *Comum* é um modo de produção que potencializa um novo sistema de lutas e práticas políticas.

Hoje, o *Comum* é pauta de diversos campos do saber, passando pela tecnologia da informação, pelo uso dos recursos naturais, pelo papel da mulher na

---

<sup>167</sup> “Em inglês, os *commons* são as terras comunais, bens partilhados entre todos que precedem o processo de organização da propriedade privada que marca o início do capitalismo.” (SILVEIRA; SAVAZONI, 2018, p. 6)

cultura capitalista, pelo saber das comunidades tradicionais, entre outros. O *Comum* desponta como uma instituição revolucionária e uma possível saída para a crise da acumulação por espoliação/pilhagem. Dotado de força criativa, ele pode produzir rupturas e transformações radicais no seio do *neoliberalismo*.

Ao tratarmos do *Comum*, estamos trazendo, conjuntamente à discussão, pautas que envolvem o direito à liberdade, inovação, eficiência e a *práxis* da ação. Não se trata de uma simples ideia; mas, sim, de uma atividade autogestionária, como nos diz Armando Lisboa:

É cada vez mais habitual reivindicar o *commons* como sustentáculo de um paradigma alternativo de desenvolvimento e de luta política, e não mais como resíduo anacrônico de algo destinado a desaparecer com o avanço da vida moderna. Sem estar restrito aos tradicionais recursos naturais e dádivas da natureza (sol, ar, água), muito menos apenas aos resilientes comuns rurais, o atual revival deste conceito, além de incorporar os espaços urbanos comuns; o patrimônio genético e o espectro radioelétrico das telecomunicações; também alavanca crescentemente a luta contra a privatização dos resultados das redes da nova economia do conhecimento, a qual para operar exige liberdade, acesso ao comum e cooperação social autônoma. (LISBOA, 2019, p. 4)

Nossa jornada nesta tese inclui a melhor compreensão do que é o *Comum*; quais são as suas possíveis interpretações e, principalmente, como ele surge como uma alternativa real, em prol da revolução no século XXI. Ao iniciar esse caminho, primeiramente, precisamos retornar ao efervescente ano de 1968. O mundo passava por uma grande agitação política em 1968, quando o biólogo da Universidade da Califórnia Garret Hardin publicou, na revista *Science*, o artigo *The tragedy of commons*. Tratava-se de um texto curto, que foi responsável por influenciar discussões em várias áreas do conhecimento, e cujo cerne é uma visão negativa em torno da questão do *Comum*.

A premissa apontada por Hardin consiste na existência de problemas que nunca são possíveis de se resolver, os chamados “problemas técnicos sem solução”. Entre eles, insere-se a questão populacional e o uso de recursos comuns. Hardin defende que o objetivo do ser humano é maximizar seus lucros através da competição. Metaforicamente, ele explica a sua posição através da figura do rebanho de ovelhas que se encontra num pasto comum<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> “A tragédia dos comuns se desenvolve desta forma. Imagine um pasto aberto a todos. É de se esperar que cada vaqueiro vai tentar manter o gado do maior número possível no terreno comum. Tal mecanismo pode funcionar de modo razoavelmente satisfatório durante séculos, devendo-se as



Para Hardin, o pastor de ovelhas procura encher o pasto comum, com o maior número de ovelhas possível, a fim de maximizar o seu lucro. Como ele vive em sociedade e existem outros pastores dividindo o pasto, todos poderiam pensar da mesma forma, e o risco do pasto ser destruído é altíssimo, pois “cada homem está preso em um sistema que o compele a aumentar seu rebanho sem limites”. (HARDIN, 2019, p. 4)

Dessa forma, o uso compartilhado dos recursos comuns consequentemente levaria ao completo esgotamento de tais recursos. Através das ações praticadas por indivíduos isoladamente, facilmente chegaríamos à aniquilação desses recursos<sup>169</sup>.

Como resposta a essa tragédia, Hardin propõe duas alternativas: a) a defesa da propriedade privada, como forma de se regular o uso coletivo de um certo recurso comum e b) a regulação estatal, responsável por impor sanções àquele que explorasse em demasia os recursos. Na verdade, para os pesquisadores Bruno Cava e Alexandre Mendes, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, o texto de Hardin é uma ode à propriedade privada e ao poder punitivo do Estado, em face dos bens comuns:

Por isso, a metáfora do pasto é apenas a antessala de uma série de argumentos que buscará “cercar” o comum de todas as formas. Esse conjunto argumentativo se baseia nos seguintes pontos: a) uma necessidade do binômio público/privado, ou seja, o funcionamento recíproco do mercado (propriedade privada) e do Estado (soberania, propriedade pública); b) a necessidade de se limitar a liberdade através de um sistema de coerções mútuas, públicas e privadas; c) uma política de repressão máxima à imigração e às formas de mobilidade global; d) uma crítica à diversidade e à multiplicidade como destruição dos valores americanos; e) uma imagem do pobre e dos países pobres como ameaça aos países orientais ricos e bem-sucedidos; f) uma ontologia do mundo como espaço de escassez e uma visão limitada dos direitos; g) uma extorsão das formas públicas e privadas de *enclosure* (cercamento) do comum. (MENDES; CAVA, 2017, p. 52)

---

guerras tribais, a caça furtiva, e a doença manter o número de homens e animais abaixo da capacidade de absorção do solo. Por último, no entanto, vem o dia do julgamento, ou seja, o dia em que o objetivo a longo prazo desejado de estabilidade social se torna uma realidade. Neste ponto, a lógica inerente do que é comum impiedosamente gera tragédia.” (HARDIN, 2019, p. 4)

<sup>169</sup> “Na visão dele, a água, a terra, as sementes, os parques e a natureza estão sujeitos ao uso predatório e pouco eficiente. A mensagem do texto é de que a comunidade é incapaz de obter acordos racionais sobre o uso da propriedade comunal e, portanto, deveríamos privilegiar a propriedade privada ou introduzir um agente externo, como o Estado, por meio da propriedade pública, para alcançar uma gestão eficiente.” (AGUITON, 2019, p. 88)

Na sua tragédia, Hardin concede ênfase a argumentos de defesa da propriedade privada, em detrimento dos bens comuns. Assim, qualquer tipo de acesso a eles deve ser restrito pelo Estado. Cabe ao poder estatal, através de seus mecanismos de poder, restringir e controlar qualquer tipo de *Comum*.

A forte oposição aos argumentos de Hardin ganhou eco nas pesquisas da cientista política e prêmio Nobel de economia, Elinor Ostrom. Suas investigações buscaram demonstrar como a gestão coletiva dos *Comuns* é capaz de incentivar políticas de preservação e salvaguarda desses recursos, contrapondo todo pessimismo de Hardin.

Ostrom retoma um ponto de vista pautado na economia política informacional e investiga a capacidade humana de cooperação e preservação dos *comuns*, através da gestão coletiva, sendo essa forma de gestão capaz de produzir a manutenção dos recursos. O *Comum* é tratado como um bem pertencente a uma comunidade, cujo uso e aproveitamento são coletivos<sup>170</sup>. A partir de vários estudos empíricos, Ostrom buscou demonstrar a eficiência da governança em comum. Ele foi responsável pela elaboração de oito princípios, que atuariam como diretrizes para essa boa governança.

Os princípios elencados por Ostrom na governança dos *comuns* refletem uma gama de situações em que o cooperativismo inspira a gestão e a manutenção dos recursos coletivos. Para Ostrom, o *comum* é um grande sistema de direitos e obrigações recíprocas, que funciona em função da cooperação entre os atores sociais que deles dispõem. A obra de Ostrom busca uma alternativa real ao império da propriedade privada, mediante a governança de bens comuns.

Ostrom apropria-se do *Comum* como uma categoria possível para a construção de práticas insurgentes, nas quais os usos coletivos dependem de regras elaboradas por formas práticas de gestão. Garret Hardin sustentava que qualquer forma de *comum* leva à destruição de sua fonte; porém, os estudos práticos de Elinor Ostrom

---

<sup>170</sup> “1- Demarcação clara das fronteiras dos recursos de bem comum e dos seus utilizadores; 2- As regras definidas têm de ser adequadas às condições locais (época, espaço, tecnologias disponíveis, quantidade de recursos disponíveis...); 3- Os utilizadores participam na definição/adaptação das próprias regras – acordos coletivos; 4- os fluxos de benefício proporcionados pela gestão comum são proporcionais aos custos de utilização; 5- Há um reconhecimento das regras da comunidade pelas autoridades externas; 6- É realizada a monitorização e são respeitadas as regras por parte dos utilizadores, com penalização para os transgressores; 7- É garantido o fácil acesso a meios de resolução de conflitos, bem como a custos reduzidos; 8- Há uma ligação na gestão de recursos de menor escala com os de maior escala, partindo do particular para o geral.” (OSTROM, apud, SIMÕES; MACEDO; BABO, 2019, p.7)

levaram a conclusões diversas e demonstraram que é possível a governança coletiva de determinados recursos comuns, o que, conseqüentemente, culminariam na sua proteção.

Ocorre que ambas as visões em relação ao *Comum*, tanto a de Hardin, como a de Ostrom, giram em torno dessa categoria, como forma de cooperação, governança e sustentabilidade. Buscamos compreender o *Comum* sob outra perspectiva, como um conceito político, uma *práxis* instituinte, em reação ao neoliberalismo e à lógica normativa da concorrência, que fomenta as práticas de acumulação por espoliação. Assim, aproximamo-nos da proposta apresentada pelos intelectuais franceses Pierre Dardot e Christian Laval, no texto *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*.

O modo de produção capitalista é insustentável e altamente destrutivo. Enquanto a razão neoliberal, orientada pela lógica da propriedade, retoma e acelera as formas de acumulação por espoliação, o *Comum* surge como forma de oposição à sanha expansionista do capital; uma alternativa à razão neoliberal. Nesse sentido, o *Comum* não deve ser visto apenas como uma forma de gestão coletiva dos recursos comuns; vamos além e pautamos a possibilidade dele se apresentar como um novo horizonte político, alternativo e de resistência.

A produção do *Comum* é a verdadeira tragédia para o neoliberalismo; um campo de políticas e lutas, que estão sendo forjadas como forma de se reconstruir a democracia no século XXI. De acordo com Dardot e Laval, a oposição ao neoliberalismo encontra, no princípio do *Comum*, “um regime de práticas, lutas, instituições e pesquisas, que abrem as portas para um futuro não capitalista”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 18)

Para refletir sobre o *Comum*, precisamos, primeiramente, retomar a ideia de *Revolução*, vista aqui como um momento de mudança na *práxis instituinte*. Uma transformação radical da sociedade, através de um ideal coletivo de “fundação de uma nova ordem pela invenção de instituições políticas destinadas a subverter a estrutura da sociedade”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 615)

A *práxis instituinte* não condiz com a reestruturação de uma situação anterior ao neoliberalismo, nem qualquer forma de se invocar o falido comunismo de Estado da União Soviética e seus satélites socialistas. A essência da *práxis instituinte* do *Comum*:

Longe de ser pura invenção conceitual, é a fórmula de movimentos e correntes de pensamento que pretendem opor-se à tendência dominante de nossa época: a da ampliação da propriedade privada a todas as esferas da sociedade, da cultura e da vida. Nesse sentido, o termo “comum” designa não o ressurgimento de uma ideia comunista eterna, mas o surgimento de uma forma nova de contestar o capitalismo, ou mesmo, de considerar a sua superação. É também uma maneira de dar as costas ao comunismo de Estado definitivamente. Tornando-se proprietário de todos os meios de produção e da administração pública, o Estado destruiu metodicamente o socialismo, “que foi sempre concebido como um aprofundamento da democracia política, e não como sua negação”. Para os que não se satisfazem com a “liberdade” neoliberal, isso significou abrir outro caminho. É esse contexto que explica como o tema do comum surgiu nos anos de 1990, tanto nas lutas locais mais concretas como nas mobilizações políticas de grande extensão. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 17)

O *Comum* é uma forma historicamente construída de oposição ao neoliberalismo; uma retomada dos espaços e recursos que foram suprimidos pela reprodução expandida do capital. Precisamos compreendê-lo como uma ação de resistência a ser alcançada. Para Pierre Dardot e Christian Laval, o *Comum* compreende dois aspectos: a) trata-se de um princípio político que serve de eixo e diretriz para a formação de práticas insurgentes ao neoliberalismo, geridas por uma noção de democracia radical; b) prevalência do direito de uso em função do direito de propriedade.

O *Comum* é um princípio político “no sentido de ordenar, comandar e reger toda a atividade política”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 616) Esse princípio pressupõe a participação nas deliberações de todos aqueles que assim desejam, sem restringir as decisões e o fazer político a um grupo determinado de *representantes populares*. A radicalidade democrática de tal princípio decorre do fato de que todos possuem direito de fala e participam conjuntamente da construção das decisões políticas comunitárias.

A participação coletiva e o desejo de reciprocidade orientam a etimologia do termo. Assim, o *Comum* é direcionado para aqueles que vivem em uma dada comunidade criando obrigações uns para com os outros, no intuito de levar a uma participação democrática na condução da vida<sup>171</sup>. O *Comum* é um princípio de ação, uma diretriz política que orienta a *práxis*.

---

<sup>171</sup> “A obrigação política procede inteiramente do agir comum, extrai força do compromisso prático que une todos os que elaboram juntos as regras de sua atividade, e vale apenas para os coparticipantes de uma mesma atividade.” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 617)

A segunda dimensão do termo *Comum*, decorrente da sua natureza principiológica, é o ato *instituinte*. Através de decisões democráticas tomadas coletivamente, a sociedade deve instituir aquilo que será considerado *inapropriável*:

Como princípio, o comum define uma norma de inapropriabilidade. É preciso refundar todas as relações sociais a partir dessa norma: *inapropriável* não é aquilo do qual ninguém pode se apropriar, isto é, aquilo cuja apropriação é impossível, mas aquilo do qual ninguém deve se apropriar, isto é, aquilo cuja apropriação não é permitida porque deve ser reservado ao uso comum. Portanto, compete à prática instituinte determinar o que é *inapropriável*. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 619-620)

A prática instituinte do *Comum* possibilita a definição daquilo que não pode ser objeto da ficção da propriedade. Através de uma decisão democrática, a comunidade define o que não pode ser apropriado e os sujeitos possuem apenas o *direito de uso* em relação àquilo que foi assim considerado. A racionalidade moderna, em muitos aspectos, é definida pela mentalidade proprietária absoluta, centralizadora e individualista. Ela está associada ao comando soberano (*imperium*) sobre a coisa, e a instituição do *inapropriável* é uma verdadeira revolução em relação a essa lógica privatista.

Como foi exposto, a posição de Dardot e Laval dispõe de uma perspectiva radical do *Comum*. Ao definir a prática do *inapropriável*, o *Comum* explicita a necessidade de que certos “bens” devem ser de uso coletivo – os “bens comuns”. Porém, é importante salientar que não há o que se falar de “bens comuns” e sim de “Comuns”: os *Comuns* a serem instituídos, que geram o direito de uso sem nenhum senso proprietário.

O uso do termo “bens” contraria a instituição revolucionária do termo, pois os *Comuns* instituídos não são propriedades coletivas ou apropriações públicas. Não existe a figura e a mentalidade proprietária no princípio político do *Comum*. Devido a sua lógica disponível, a instituição dos *Comuns* pressupõe o direito de uso coletivo e subtrai qualquer lógica de apropriação dos recursos assim definidos<sup>172</sup>.

A instituição desses recursos *inapropriáveis* decorre das práticas, lutas e decisões tomadas pela coletividade. Enquanto a expansão neoliberal busca privatizar todos os recursos comuns, fazendo da natureza uma mercadoria e promovendo os

---

<sup>172</sup> “A propriedade comum ou coletiva é ainda uma propriedade que está circunscrita aos limites daqueles que são coproprietários. Nesse sentido, ela é ainda privada, quer dizer, excludente ao menos em relação a todos aqueles que não são codetentores.” (DARDOT; LAVAL, 2018, p. 170)

novos cercamentos, o *Comum* atua no sentido contrário; sua lógica operacional defende que é preciso proteger certos recursos e torná-los inapropriáveis:

O que é instituído como comum está em oposição ativa a um processo de privatização (seja do espaço urbano, da água ou das sementes). Desse ponto de vista, a ilusão gestonária se solidariza com a concepção naturalista do comum: estando o comum inscrito nas propriedades de certas coisas, seu reconhecimento poderia ser objeto de um consenso, para além dos conflitos de interesses sociais. Isto é o mesmo que esquecer que o comum deve ser construído contra a sua negação prática. (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 271)

A essência do *Comum* está na produção de diretrizes elaboradas democraticamente para a vida coletiva. O *Comum* é uma forma de agir e existir nas lutas contra a privatização do mundo. Sua existência nos auxilia a recuperar o comportamento cooperativo e instituinte de uma nova racionalidade em relação à propriedade. O *Comum* alimenta um novo imaginário social, em que a *práxis* comunitária é responsável pela sua produção, gestão e manutenção. A comunidade é a responsável por instituir e dar existência ao *Comum*, através do exercício de uma democracia radical.

Ao tratarmos do princípio *Comum*, torna-se relevante a reflexão sobre o termo *comunismo*, mas não aquele imortalizado pela luta bolchevique, desde a Revolução de Outubro na Rússia, em 1917, e posteriormente sinônimo do comunismo de partido ou um comunismo de estado; mas, sim, uma outra forma de comunismo<sup>173</sup>.

O comunismo que vamos abordar está vinculado ao princípio do *Comum*; trata-se de uma nova visão, amparada em um múltiplo projeto de experimentação. Esse novo comunismo existe em várias situações, como os *comuns* urbanos, digitais, de informação, de conhecimento, agrícolas e tradicionais. Por isso, vamos denominá-lo *comunismo dos Comuns*<sup>174</sup>.

<sup>173</sup> “O bolchevismo é uma figura histórica particular do comunismo: um comunismo de partido que se transformou, uma vez efetuada a tomada do poder, em comunismo de Estado. O modelo bolchevique do Partido constituiu uma espécie de laboratório do ultracentralismo do poder de Estado, desde o início do regime.” (DARDOT; LAVAL, 2018, p. 147)

<sup>174</sup> “Para começar, esses comuns são espaços institucionais limitados por regras elaboradas coletivamente: nesse sentido, um “não mercado” onde os produtos são oferecidos a preço livre, como o de Notre-Dame-des-Landes, é uma instituição. Em seguida, esses comuns não são “sem solo”, mas sempre situados, se não localizados, mesmo que esses lugares sejam muitas vezes espaços físicos bastante restritos que tomam raramente a forma de territórios contínuos (como nas Zonas de Preservação {Zonés à défendre, ZAD}). Em terceiro lugar, essa localização não forma comunidades fechadas e exclusivas segundo o modelo da comunidade de pertinência: se há comunidades, estas são comunidades abertas fluidas cujos limites institucionais não possuem quaisquer fronteiras. Em quarto lugar, esses comuns fazem prevalecer o direito de uso sobre o direito de propriedade, quer seja

O *comunismo dos Comuns* possui algumas características próprias: trata-se de instituições situadas em territórios localizados, onde prevalece o direito de uso através do cuidado e da preservação da coisa em comum, em detrimento do império da propriedade privada. A diretriz que orienta as ações no *comunismo dos Comuns*<sup>175</sup> materializa-se na democracia igualitária e na coparticipação dos sujeitos em processos de deliberação, decisão e execução das políticas comunitárias.

O *comunismo dos Comuns* como *práxis instituinte* nos orienta a instituir aquilo que é inapropriável na luta anticapitalista e antineoliberal, proporcionando a imaginação política de uma democracia radical para a sociedade pós-capitalista. Na construção desta tese, encontramos, nas comunidades quilombolas, um modelo concreto de se pensar a propriedade em comum, ou melhor, a terra de uso comum. Se o princípio do *Comum* é visto pela literatura crítica como alternativa real à acumulação por espoliação, em nosso percurso encontramos, na experiência quilombola de uso e gestão coletivo da terra, uma forma efetiva de se repensar a propriedade fundiária para a sociedade pós-capitalista; uma forma embrionária de *comunismo dos Comuns*.

Os quilombolas nos possibilitaram pensar uma cultura diferente em relação à terra e à natureza. Assim, indagamo-nos, por que não devemos, a partir das suas experiências de resistência, buscar práticas de governança diversas, em relação à propriedade? Afinal, pode-se considerar que encontramos, nas comunidades quilombolas, a possibilidade real de uma *práxis instituinte* que nos leve ao *comunismo dos Comuns*?

O quilombo materializou a resistência à acumulação primitiva do capital, durante o período da escravidão. Posteriormente à abolição no Brasil, ele existiu como forma de resistência à colonialidade do poder, em suas diversas matrizes. Assim, o quilombo abre um horizonte de experiências para se re-imaginar um outro mundo contra o fatalismo neoliberal. Sua existência nos inspira a buscar formas de experimentar uma alternativa ao direito de propriedade. A prática gestonária das

---

privado ou estatal, o que implica que o uso remete aqui a uma atividade de cuidado, de entretenimento e de preservação.” (DARDOT; LAVAL, 2018, p. 167)

<sup>175</sup> A literatura elenca alguns projetos e experiências como *comunismo dos comuns*: softwares P2P (*peer-to-peer*), a *woerd wide web*, o sistema operacional Linux, os movimentos estudantis na Turquia, a mobilização contra a privatização da água na Bolívia; esses são apenas alguns exemplos de *comuns* a serem instituídos nas mais variadas dimensões.

terras de uso comum sinaliza que o monopólio individualista da propriedade privada não é a regra geral; muito menos, o único caminho possível.

Sustentamos, portanto, que as resistências sistêmicas ao neoliberalismo, propostas pelo *Bem Viver* e pelo *Comum*, foram responsáveis por nos apresentar uma alternativa viável ao neoliberalismo e à famigerada acumulação por espoliação. Por outro lado, a defesa da propriedade privada, proposta por Hardin como única solução possível para se evitar a *tragédia* dos *Comuns*, mostrou-se uma falácia.

Marx nos ensinou que o Direito é a expressão dos desejos das classes dominantes; a forma superestrutural do capitalismo. Porém, o Direito também pode ser visto como um terreno de lutas; campo aberto para novas possibilidades de se contestar o modo de produção capitalista. A luta por uma sociedade pós-capitalista, onde o *Bem Viver* e o *Comum* possam atuar como mediadores políticos, pressupõe uma ressignificação do papel do Direito nessa sociedade vindoura.

O neoliberalismo possui a infeliz pretensão de tentar monopolizar o imaginário social, inclusive a temporalidade da vida; ele coloca-se como dono do passado, do presente e do futuro, anunciado que não é mais possível qualquer modo alternativo de vida. É preciso desobedecer a razão neoliberal; precisamos fomentar a imaginação política e, quiçá, a formação de novas utopias, na busca de um outro mundo possível.

Aprendemos com os quilombolas que é possível insurgir contra a ordem dominante. Essa insurgência fomentou o desenvolvimento de um modo de vida pautado na gestão territorial coletiva, em que o Direito manteve-se ausente e, muitas vezes, existiu apenas simbolicamente. A história quilombola demonstrou a forma concreta da resistência radical ao capital.

Nosso próximo passo será o mais audaz, ao propormos o encadeamento entre a sabedoria do *Bem Viver* e a *práxis* do *Comum*, a fim de refundar um imaginário político para a construção da sociedade pós-capitalista. Nesse projeto, a propriedade fundiária será ditada pelas diretrizes da gestão coletiva e democrática da terra, em conjunto com o princípio do *Comum*. Assim sendo, naturalmente voltamos nossos olhos para as comunidades quilombolas, em busca de inspiração para nossa utopia.



### 5.3– A Revolução Caraíba: o direito comum na construção de uma sociedade pós-capitalista

No ano de 1557, na cidade de Marburgo, na atual Alemanha, foi publicado, pela primeira vez, o relato do aventureiro e mercenário Hans Staden, intitulado: *História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, nus e cruéis, comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas Terras de Hessen até os últimos anos, visto que Hans Staden de Homberg em Hessen a conheceu por experiência própria e afora a traz a público com essa impressão*. O relato ficou conhecido simplesmente como *Duas Viagens para o Brasil: primeiro registros do Brasil*.

Após realizar suas viagens ao *Novo Mundo*, Hans Staden narrou, nesses escritos tendencialmente eurocêntricos, suas experiências como naufrago e prisioneiro de uma tribo Tupinambá, no litoral da capitania de São Vicente. Dentre as várias experiências apresentadas pelo autor, destaca-se o olhar de absoluto estranhamento e reprovação pelo ritual antropofágico praticado pelos Tupinambás.

Tal ritual consistia no ato de canibalizar guerreiros de etnias rivais, capturados em batalhas. Era praticado por várias etnias do Novo Mundo e, como prisioneiro dos Tupinambás, Hans Staden teve a possibilidade de acompanhar algumas festas<sup>176</sup> no seu período no cárcere. É quase inimaginável pensar o espanto e a reprovação de um europeu cristão renascentista, ao acompanhar o ritual sagrado da antropofagia. O relato de Hans Staden é uma ode à condenação moral e espiritual dos *selvagens* comedores de gente; povo que não merecia a piedade de Deus. Seus escritos se tornaram *best seller* na Europa e muito contribuíram para a formação de um imaginário sobre os povos originários do *Novo Mundo*, tratados como canibais bárbaros e selvagens.

Para os povos originários do *Novo Mundo*, comer o inimigo era um ato de dignidade, reconhecimento da coragem e desenvoltura de quem peleia. Para esses povos, ser devorado pelo inimigo era um complemento do estado de guerra e “a prática antropofágica constituía o momento culminante do processo cultural Tupi, que

---

<sup>176</sup> O ritual antropofágico dos Tupinambás era um ato festivo, com fatura de música, danças e regado a cauim, bebida fermentada de mandioca.

encontrava na guerra e na execução ritual dos prisioneiros a meta e o motivo fundamental da própria identidade cultural”. (AGNOLIN, 2002, p. 144)

Sob o manto da colonialidade, o ritual antropofágico dos povos originários entrou para os anais da história como uma expressão da selvageria de tais povos; um ato que merecia completa repulsa por parte dos homens “civilizados”. Apenas no século XX, devido aos avanços da Antropologia como Ciência Social, houve uma reinterpretação da prática ritualística, destacando-se, nesse sentido, os ensaios dos antropólogos Alfred Métraux<sup>177</sup> e Pierre Clastres<sup>178</sup>.

Citamos esses fatos históricos para inserir, em nossa discussão, um tema de grande importância: a manifestação estética do *Manifesto Antropofágico*, de Oswald de Andrade. Publicado pela *Revista de Antropofagia*, em 1928, o manifesto é um texto seminal da cultura brasileira, escrito em uma linguagem metafórica e irreverente. Trata-se de uma proposta intercultural<sup>179</sup>, de fusão entre o pensamento europeu e o conhecimento local. Para Oswald, a fusão deveria ocorrer através do resgate das origens da cultura nacional; seria a nossa *Revolução Caraíba*<sup>180</sup>; a transformação da sociedade conduzida pelo sujeito colonizado:

Queremos a revolução Carahiba. Maior que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. (ANDRADE, 1928, p. 3)

O Manifesto é um produto do seu tempo; foi gestado ainda sob o efeito da *Semana de Arte Moderna* de 1922 e trata-se de um documento dotado de uma natureza insurgente e revolucionária. Se os Tupinambás devoravam seus inimigos para com eles aprender e se dignificar, o *Manifesto Antropofágico* enaltecia a necessidade da cultura brasileira devorar o conhecimento europeu e digeri-lo, sob a forma de uma cultura genuinamente nacional.

---

<sup>177</sup> MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. São Paulo: Companhia editora nacional, 1950.

<sup>178</sup> CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Porto: Editora Afrontamento, 1979.

<sup>179</sup> A interculturalidade é entendida como a construção de relações entre diferentes grupos, práticas, lógicas e conhecimentos, às vezes – embora nem sempre – com o desejo de confrontar e transformar as relações de poder e as estruturas e instituições que as mantêm, também que naturalizam assimetrias e desigualdades sociais. (WALSH, 2010, p.4, tradução nossa)

<sup>180</sup> Caraíba é um termo indígena que possui múltiplos significados. Pode se referir à etnia que habitou algumas partes da América Latina e do Caribe, como também pode se referir a uma pessoa astuta e valente. No período colonial, os brancos europeus também eram chamados de caraíbas pelos indígenas.

Oswald de Andrade, no *Manifesto*, alerta-nos para o seguinte fato: não podemos negar as contribuições de outras epistemologias, como as matrizes eurocêntricas, mas precisamos incorporá-las, numa simbiose permanente com as matrizes locais, formando um conhecimento genuinamente nacional. Esse é o sentido da *Revolução Caraíba*: conceder o papel ativo do sujeito colonizado na interpretação e exposição do mundo em que se insere; ser um sujeito que almeja não apenas *interpretar* o mundo e sim *transformá-lo*.

A ancestralidade e as raízes de nossa gente são chaves para a interpretação do presente, e a atitude antropofágica nos dá coragem de pensar, fugir dos padrões impostos pelas regras epistemológicas; ousar! A *Revolução Caraíba* é a união do saber eurocêntrico, em nosso caso, às matrizes europeias do *Marxismo* e o *Comum*, com saberes tradicionais e locais, como o *Bem Viver* e o modo de vida dos quilombolas.

Nesse sentido, o crítico literário Mário Chamie faz um importante adendo ao ato antropofágico e ao *instinto Caraíba*:

A utopia antropofágica de Oswald de Andrade tem um núcleo temático: a transformação do patriarcado em matriarcado. Em Oswald, o patriarcado é representado pela sociedade burguesa e capitalista, centrada no direito de propriedade do dominador, na usura, na hierarquia familiar, nos vícios do homem civilizado, na especulação lógica e metafísica, na repressão dos instintos e da liberdade sexual. Negatividade histórica é o nome geral dessas características. Da ótica oswaldiana, o patriarcado é um tabu encravado no curso da História. Por sua vez, o matriarcado, em Oswald, se identifica com a implantação de uma nova idade de ouro, cujos valores revolucionários promoveriam a substituição do direito de propriedade do homem civilizado pelo direito de posse do homem primitivo, a superação da usura e do negócio pelo ócio, o fim dos poderes centralizadores e autoritários pelo advento de uma vida comunitária aberta aos prazeres vitais, ditados por uma libido individual sem censura. O matriarcado desencravaría o tabu patriarcal da História, transformando-o em totem de uma feliz e nova idade. (CHIMIE, 2019)

A *Revolução Caraíba* abre as portas para uma radical mudança social, com a substituição da ordem *patriarcal*, centrada na propriedade burguesa e nos instrumentos da colonialidade, por uma orientação *matriarcal*. Trata-se de uma nova identidade revolucionária, em que o sujeito de direito proprietário é superado pelo senso comunitário. Uma proposta arrojada, através da qual a vida não se orienta mais pela lógica concorrencial e binária da modernidade/colonialidade, e sim pelo *Bem Viver*, conceito não citado no *Manifesto Antropofágico*, mas que na sua leitura atenta podemos facilmente conceber.

Esse instinto *Caraíba* representa a nossa necessidade de buscar um novo sentido para o futuro. Não queremos mais um *Direito sonâmbulo*, conduzido pela verborragia hermética<sup>181</sup>; precisamos ampliar as possibilidades que o Direito nos apresenta, ultrapassando as suas barreiras factuais, na construção de um novo mundo possível.

A essência de qualquer projeto revolucionário é a autotransformação permanente da sociedade, que, dialeticamente, vai levar à destruição das condições de existência do capital em suas múltiplas formas. As lutas revolucionárias acontecem dentro do sistema, mas contra o sistema. Nestes escritos, partimos do direito de propriedade enquanto instituição moderna, para, a partir da crítica, expor suas nuances. Ao mesmo tempo, caminhamos no sentido de buscar alternativas para tudo aquilo que tal direito expressa: dominação, violência e exclusão. Paralelamente às nossas elucubrações, a *Revolução Caraíba* apresenta-se como uma forma possível de construção do imaginário pós-capitalista.

O caráter transformador da *Revolução Caraíba* consiste na sua proposta de diálogo intercultural, configurando-se como um projeto político, social, econômico, jurídico e cultural de mudança do desenho social, como bem afirma Catherine Walsh:

E é por isso que a interculturalidade deve ser entendida como um desenho e uma proposta da sociedade, como um projeto político, social, epistêmico e ético, voltado para a transformação estrutural e sócio histórica (incluindo o nível jurídico) e estabelecido na construção entre toda sociedade, radicalmente diferente<sup>182</sup>. (WALSH, 2010, p. 8, tradução nossa)

O diálogo intercultural é uma reorientação na construção da geopolítica do tempo e do espaço. Ao inserir as práticas e os costumes de povos e comunidades marginalizados pela Modernidade, a interculturalidade aponta o caminho para a construção de um conhecimento alternativo ao próprio sistema<sup>183</sup>.

<sup>181</sup> “Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o.” (ANDRADE, 1929, p. 3)

<sup>182</sup> “Y es por eso mismo que la interculturalidad debe ser entendida como designio y propuesta de sociedade, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y sociohistórica (incluyendo a nivel jurídico), y asentado em la construcción entre todos de una sociedade radicalmente distinta.” (WALSH, 2010, p. 8)

<sup>183</sup> “O conceito de interculturalidade tem um significado na América Latina e, principalmente, no Equador, ligado à geopolítica do lugar e do espaço, da resistência histórica e atual de povos indígenas e negros às construções de um projeto social, cultural e político, ético e epistêmico, orientado à descolonização e transformação. Mais do que a simples ideia de inter-relação (ou comunicação, como geralmente entendida em Canadá, Europa e EUA), a interculturalidade aponta e significa processos de construção de um outro conhecimento, de outra prática política, de um poder social (e estado) outro e

Retomando o fio de Ariadne nesta tese e refletindo sobre algumas das hipóteses trabalhadas, podemos, nesse momento, extrair algumas lições importantes. Marx e, posteriormente, os marxistas nos ensinaram que o Direito é a expressão do *capital*. Coube a eles fornecer-nos os instrumentos precisos para compreender a forma jurídica proprietária, expressão do trabalho objetivado e instrumento de dominação de classe.<sup>184</sup> Como contraponto, aprendemos também que qualquer forma de luta contra o sistema deve pautar-se numa efetiva tática revolucionária.

Aprendemos como o *direito de propriedade* – em especial, a *propriedade fundiária* – consolidou-se na modernidade, como expressão de uma racionalidade hegemônica, elitista e patriarcal. O direito de propriedade fundiária é controlado por uma minoria latifundiária, que historicamente detém os mecanismos de controle e dominação social.

Vimos também como as lutas pela terra no Brasil articulam pautas diversas de ação, em especial, como as lutas de uma comunidade tradicional – os quilombolas – são dotadas de múltiplas peculiaridades e um histórico caráter insurgente.

No transcorrer da nossa investigação, ampliamos nossas lentes para o presente e nos defrontamos com o fantasma do neoliberalismo e a reinvenção das práticas de acumulação que ele institui. Como forma de buscar alternativas<sup>185</sup> a essa violência originária, encontramos, nas alternativas sistêmicas do *Bem Viver* e o *Comum*, a possibilidade de resistir aos avanços do capital.

Ressaltamos, então, que o propósito deste texto é construir um novo imaginário político e jurídico, envolvendo o direito de propriedade no Brasil. Como forma de resistência à acumulação neoliberal, não podemos nos valer do charme do direito burguês, que apenas expressa as razões da classe dominante e ainda encripta os desejos daqueles que fogem do seu padrão. Não é possível acreditar que os mantras da função social da propriedade e da concessão da propriedade coletiva às

---

de uma sociedade outra; uma outra forma de pensamento relacionada a e contra a modernidade / colonialidade, e um outro paradigma que é pensado através da prática política.” (WALSH, 2007, p. 47, tradução nossa)

<sup>184</sup> “A propriedade fundiária é a condição histórica do capitalismo, não é menos verdade que o capital, uma vez estabelecido como relação de produção dominante, é a condição de realização econômica da propriedade fundiária (a renda fundiária).” (SANTOS, 2016, p. 220)

<sup>185</sup> “Precisamos não de alternativas ao *status quo*, mas antes de um pensamento alternativo de alternativas. Se isto é verdade, devemos contemplar formas de ultrapassar as velhas distinções entre reforma e revolução, ou entre transformação social paradigmática e subparadigmática.” (SANTOS, 2016, p. 372)

comunidades quilombolas sejam, por si só, suficientes para democratizar a terra no país, o que, na verdade, mais se aproxima de simulacros de um pretenso socialismo jurídico. É preciso ir além; buscar táticas e estratégias efetivamente revolucionárias, na construção de um novo sentido para a propriedade fundiária. Nesse sentido, a *Revolução Caraíba* está em ação, na busca por um uso contra-hegemônico do Direito.

Precisamos transformar os sentidos da propriedade fundiária e conceber a terra gerida coletivamente como um recurso comum, baseado na lógica da territorialidade e orientado pelo equilíbrio e a harmonia. Em nossa investigação, perseguimos a possibilidade do quilombo ser um paradigma, como espaço onde surge uma alternativa de resistência pós-capitalista, capaz de vincular o princípio do *Comum* e a filosofia originária do *Bem Viver*.

Sabemos que, na modernidade capitalista, o sujeito de direito se projeta de duas formas no mundo da vida: nas relações privadas como indivíduo proprietário e no mundo institucional como cidadão frente ao Estado. A relação binária entre *propriedade* e *Estado* está no cerne do capitalismo e a busca por formas de se enfrentar o capital torna-se urgente, impondo a necessidade de se compreender como essa relação dialógica se manifesta.

No estudo que traçamos acerca das comunidades quilombolas, visualizamos algumas hipóteses de trabalho, que, a partir de agora, serão investigadas com mais ênfase. Sabemos que a experiência quilombola foi historicamente instituída como uma *práxis* de resistência à Modernidade/colonialidade, responsável por levar a encriptação desses grupos sociais.

A partir da promulgação da Constituição de 1988, a inserção, no seu texto, dos artigos 215 e 216, além do artigo 68 do ADCT, bem como toda legislação regulamentar posterior, fez com que a questão quilombola ressurgisse para o Direito, levando essa categoria a uma ressignificação conceitual. O conjunto legislativo que reconheceu os *Direitos Étnicos* dessas comunidades abriu as portas do mundo jurídico para categorias complexas, cuja lógica instrumental do Direito possui dificuldades em reconhecer<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> “O propósito do constitucionalismo transformador assenta na premissa deste uso contra-hegemônico. Apenas um direito constitucional reconfigurativo, combinado com a pressão contínua de baixo para cima, poderá reinstalar na sociedade a possibilidade de um uso contra-hegemônico do direito.” (SANTOS, 2016, p. 373)

A Constituição de 1988 começou a se aproximar de uma noção pluralista e de vanguarda, ao reconhecer e valorar os *Direitos Étnicos* dos povos originários e das comunidades tradicionais, inserindo, na discussão jurídico-política latino-americana, o tema das *comunidades jurídicas pluriétnicas* (LEITE, 2014). Como afirma o professor e pesquisador da PUC Minas Matheus Mendonça Leite, para que os quilombolas possam usufruir dos direitos que estavam até então encriptados na Modernidade, tornou-se urgente o reconhecimento jurídico de suas terras:

Para os remanescentes das comunidades quilombolas, a terra possui um significado completamente diferente da que ela apresenta para a cultura ocidental hegemônica. Na cultura ocidental, a terra é utilizada como uma mercadoria ou para exploração de atividade econômica e, portanto, é entendida como uma mercadoria que pode ser trocada por outras sem maiores consequências para a identidade do proprietário. Contudo, na forma de vida das comunidades quilombolas, a terra é a base físico-geográfica para a manutenção da união do grupo étnico-racial e a continuidade no tempo da cultura, dos valores e do modo de vida da comunidade por meio da transmissão de seus saberes para as sucessivas gerações, normalmente por meio dos relatos orais. (LEITE, 2014, p. 232)

Logo, o reconhecimento formal do território quilombola é condição fundamental para o exercício de seus Direitos Étnicos. Porém, vimos nestes escritos que novas formas de encriptação são desenvolvidas, a fim de inviabilizar o gozo desses direitos. Isso ocorre, em especial, através dos próprios instrumentos jurídicos que se dizem emancipatórios, responsáveis por dificultar e muitas vezes inviabilizar o reconhecimento jurídico das terras dessas comunidades, tornando-as um alvo fácil da razão neoliberal e de sua máquina espoliadora.

A *terra* quilombola é um espaço de formação de subjetividades. No território dessas comunidades, são construídas as relações de territorialidade, que ressignificam o próprio sentido da identidade quilombola. A relação estabelecida entre tais comunidades e a terra é dotada de infinitas complexidades, que as lentes formais do Direito têm dificuldade de reconhecer. A relação especial entre a comunidade e a sua terra compõe o *Direito ao território coletivo quilombola*.

Sobre este Direito ao território coletivo, Matheus Mendonça apresenta uma hipótese, embasada pela escola filosófica pragmatista e o método intersubjetivo e experimental:

Se os Direitos étnicos possuem a finalidade de assegurar as condições pelas quais os indivíduos possam florescer autenticamente a partir dos laços culturais, tradições e valores de uma forma de vida humana, o significado do Direito ao território implica a consequência prática de as ações e interações humanas realizadas no interior do território quilombola serem reguladas pelos princípios práticos implícitos aos costumes e hábitos adotadas pelos quilombolas, que caracterizam as diferentes formas de vida quilombolas. (LEITE, 2014, p. 234)

No interior das comunidades quilombolas, as formas jurídicas estatais não encontram o *locus* normativo que lhe dá o místico poder soberano de ordem e comando. Pelo contrário, é necessária a valoração dos aspectos locais e os costumes e práticas de cada comunidade são peças fundamentais para o exercício de seus Direitos Étnicos. Pensar dentro e fora da lógica normativa estatal é o grande desafio do *Direito ao território coletivo*.

Na condução de um projeto contra-hegemônico capaz de ressignificar outros modos de vida presentes no tecido social, o Direito ao território coletivo quilombola propõe uma fissura no projeto neoliberal. Quando se reconhece uma dimensão plural do *direito à terra*, derivada de uma macrovisão conduzida pelas relações de territorialidade, o *Direito ao território coletivo quilombola* se mostra como uma experiência concreta de pluralismo jurídico<sup>187</sup>.

O direito de propriedade fundiário, centrado na lógica binária do público/privado e no poder místico do *Eu* proprietário, é desafiado pela postura insurgente da territorialidade quilombola. Construído a partir de lutas e práticas insurgentes, o Direito ao território coletivo quilombola é a expressão de uma *práxis instituinte* alternativa e contra-hegemônica.

No momento em que os processos de espoliação neoliberais estão em marcha e o direito burguês não oferece soluções e muito menos respostas plausíveis, devemos procurar práticas alternativas e plurais verdadeiramente emancipatórias. Nessa busca, encontramos, no vínculo territorial das comunidades quilombolas, uma produção alternativa do Direito, em especial, do direito de propriedade:

Ora, diante dos recentes processos de dominação e exclusão produzidos pela globalização, pelo capital financeiro e pelo neoliberalismo, que vêm afetando substancialmente relações sociais, formas de representação e de

---

<sup>187</sup> “Encontra-se, ao longo dos séculos XVII e XVIII, uma tradição comunitária muito viva, mas nem sempre reconhecida, de pluralismo jurídico, nos antigos “quilombos” de escravos negros e em certas “reduções” ou comunidades missionárias.” (WOLKMER, 2001, p. 208-209)



legitimação, impõe-se repensar politicamente o poder de ação da comunidade, o retorno dos agentes históricos, o aparecimento inédito de direitos relacionados às minorias e à produção alternativa de jurisdição, com base no viés interpretativo da pluralidade de fontes. Certamente que a constituição de uma cultura jurídica antiformalista, antiindividualista e antimonista, fundada nos valores do poder da comunidade, está necessariamente vinculada aos critérios de uma nova legitimação social e de um novo diálogo intercultural. O nível dessa eficácia passa pelo reconhecimento da identidade dos sujeitos sociais (aqui incluindo os grupos culturais minoritários), de suas diferenças, de suas necessidades básicas e de suas reivindicações por autonomia. Por conseguinte, é fundamental destacar, na presente contemporaneidade, as novas formas plurais emancipatórias e contra-hegêmônicas de legitimação do Direito. (WOLKMER, 2006, p.114)

O Direito ao território coletivo, à terra quilombola, decorre de um histórico *Direito de Uso* dessa terra, por parte das comunidades. Esse Direito instituiu-se a partir da territorialidade, formada entre as comunidades e a terra que ocupam; espaço identitário e de resistência. No atual momento desta tese, concebemos este *Direito de Uso* da Terra, como um *Direito de uso Comum*, ou melhor, um *Direito Comum*, em que o “uso instituinte dos comuns não é um direito de propriedade: ele é a negação em ato do direito de propriedade em todas as formas, porque é a única forma de lidar com o inapropriável”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 509)

Defendemos que as terras de uso comum, aquilo que foi denominado como Direito ao território coletivo quilombola é a materialização de um *Direito Comum*, espaço afetado pelo inapropriável e governado pela lógica do *Bem Viver*. Começamos a compreender que a terra quilombola e toda a regulação jurídica interna dessas comunidades obedecem a uma razão *anti-moderna*, ou, no sentido proposto por Enrique Dussel, à razão transmoderna<sup>188</sup>.

Dessa forma, o território quilombola é uma forma alternativa de se relacionar com a terra, aquém dos sentidos burgueses construídos pelo sujeito proprietário moderno. No quilombo, o direito de uso da terra a torna um *Comum*, algo que pode ser inapropriável e governado pela lógica do *Bem Viver*.

---

<sup>188</sup> “Trata-se de uma Transmodernidade como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, igualmente se realize. A realização seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade; ou seja, é co-realização de solidariedade, que chamamos de analéptica, de: Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colonial, etc; não por pura negação, mas por incorporação, partindo da Alteridade.” (DUSSEL, 2005, p. 29)

As relações de territorialidade constituídas no quilombo fomentam, assim, o desenvolvimento de um modo de vida alternativo, baseado na gestão comunitária e movido pela sua própria potência instituinte, capaz de costurar as alternativas do *Bem Viver* e do *Comum* no seu *lócus* espaço-temporal do *Direito Comum*.

No entanto, é preciso ressaltar que, sob o prisma do Direito burguês, existe uma diferença ontológica entre o direito *de* propriedade e o direito *à* propriedade. O direito *‘de’* propriedade é a expressão do ser proprietário, o senso de ter e dispor soberanamente sobre uma coisa ao seu bel prazer. O direito *‘à’* propriedade possui uma lógica diferente; diz respeito ao direito de ocupar e vivenciar outras experiências jurídicas, como o direito à moradia e o direito à terra.

A titulação constitucional da terra quilombola busca reconhecer o título jurídico formal da propriedade quilombola; transformando-a em propriedade coletiva. Vamos além; defendemos que essas comunidades, independentemente do reconhecimento dado pelo título formal, já possuem o *direito à propriedade* de suas terras, devido a um desdobramento de sua própria territorialidade.

O direito à propriedade decorre das várias relações identitárias que são construídas entre a comunidade e a terra. Se o título jurídico formal procura conceder segurança jurídica e estabilidade às comunidades, ele, por si só, não basta. Logo, torna-se urgente reconhecer o direito à propriedade das terras quilombolas, independentemente de qualquer manifestação do Estado e de seus aparatos de poder. Tal reconhecimento é um exercício hermenêutico, que nos leva a compreender essas comunidades como um nicho do *Comum*, possibilitando-as instituir democraticamente, em suas terras, aquilo que consideram inapropriável.

Em síntese, a discussão segmentada na lógica proprietária, decorrente dos instrumentos da Modernidade/colonialidade, não é suficiente para compreender as várias dimensões que o direito à terra quilombola nos apresenta.<sup>189</sup> As comunidades, enquanto nichos de *Comum*, podem democraticamente decidir sobre a

---

<sup>189</sup> “Porém, pensar o “direito” a partir dos saberes locais não significa propiciar somente a entrada de tais saberes no oficial, na academia, nas constituições e no estado. A decolonialidade vai além da inclusão de pessoas e saberes não ocidentais em lugares tradicionalmente deslocalizados, ou melhor, com a pretensão de se localizar no ponto zero do conhecimento. Mesmo sendo iniciativas interessantes, pois “abrem” espaços, é necessário ir além e decolonizar o conhecimento, questionando epistemicamente as relações coloniais.” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p.186)

inapropriabilidade de suas terras, inviabilizando qualquer ação de espoliação dentro de seu território, fazendo das terras de uso comum espaços inapropriáveis.

Deve-se lembrar que, historicamente, o direito de propriedade foi encriptado aos quilombolas. A própria criação dos mocambos foi um instrumento de insurgência contra a lógica proprietária moderna e, somente com a Constituição de 1988, foi reconhecido o direito territorial (direito de propriedade) dessas comunidades. Historicamente, o direito de propriedade lhes foi negado e até os dias atuais encontramos uma série de obstáculos e encriptações sendo praticadas, agravadas ainda mais pela pilhagem neoliberal. Por sua vez, o direito à propriedade dessas terras, dentro da lógica do Direito constitucional, é uma dimensão de seus *Direitos Étnicos*, um *direito fundamental cultural*.

A territorialidade quilombola, que fez dos mocambos um nicho do *Direito Comum*, nos ensinou que é possível pensar formas alternativas do homem se relacionar com a terra. A busca de alternativas pode se beneficiar de certas releituras históricas. Ao refletirmos sobre as comunidades quilombolas, aprendemos a importância da resistência, contemplada pela dinâmica da autogestão de suas terras. Assim, a territorialidade quilombola nos ensinou que é possível pensar um outro mundo, fora das sombras das narrativas oficiais.

A historicidade e a *práxis instituinte* dos quilombos fizeram com a que lógica proprietária individualista não se consolidasse, prevalecendo a comunhão de afetos na gestão da terra. Esse sentido de coletividade assume, na terminologia de Dardot e Laval, o sentido de *pôr em Comum*. Neste *Comum*, impera o princípio da democracia radical, responsável por atribuir, às comunidades, os mecanismos soberanos para autogerirem o seu futuro. As origens insurgentes do quilombo fizeram dele um espaço de interação social, onde o modo de produção capitalista é aliado da busca constante pelo mais-valor e as formas de acumulação.

O quilombo nos ensinou uma nova cultura de resistência à colonialidade e às atuais formas de espoliação. A existência do mocambo no seio do poder hegemônico é um ato de produção de subjetividades. Se, somente com a Constituição de 1988, os quilombos surgiram para o Direito, esse renascer demonstra o vício do pensamento político brasileiro, em achar que só é possível atribuir direitos ao cidadão pelas

benesses do Estado e não através de lutas políticas, sem reconhecer a sua própria *práxis instituinte*<sup>190</sup>.

Ao estudarmos a ontologia quilombola, não podemos transformar os mocambos em simples incubadoras de novas ideias e projetos para o futuro; é necessária uma atitude responsável e não intervencionista. Como visto anteriormente, a existência das terras de uso comum quilombolas nos apresentaram a possibilidade de imaginar outro mundo, uma alternativa à lógica proprietária, responsável por fugir da normatividade pública/privada. A questão agrária das comunidades tradicionais institui, afinal, uma *terceira via*, um caminho singular, para se pensar a propriedade fundiária; caminho este que foi encoberto pelas lógicas binárias da modernidade<sup>191</sup>.

Sob o olhar neoliberal, a existência da gestão comunitária das terras de uso comum não faz sentido algum, pois a pedagogia moderna foi muito eficiente em inocular o senso proprietário pautado na instrumentalidade da propriedade pública/privada. Na ótica do Estado, essa percepção favorece a encriptação dos Direitos das comunidades que apresentam uma via alternativa para se pensar os vínculos possíveis com a terra.

Refletir sobre a questão agrária, a partir da cultura quilombola, é perceber a existência de um desejo de autonomia e liberdade, capaz de levar milhares de pessoas, em diferentes épocas e lugares, a arriscarem suas vidas em prol de liberdade e do gozo de uma vida simples e sustentável. A ocupação e a gestão das terras quilombolas estão diretamente ligadas à questão identitária das comunidades, à revelia do poder dominante e de seus instrumentos de opressão.

Compreendemos que o quilombo é um *Comum*, como também um espaço gerido pela lógica do *Bem Viver*, onde o *Direito ao território coletivo* torna-se um *Direito Comum*, forma jurídica plural, capaz de atribuir à comunidade o princípio democrático de decidir sobre a inapropriabilidade de suas terras. Com isso, a ficção da propriedade fundiária moderna se dissolve no ar, possibilitando que surja, em seu lugar, um elo mais forte: as múltiplas territorialidades decorrentes do *Bem Viver* e do *Comum*.

---

<sup>190</sup> “O Estado moderno sempre reagiu com enorme violência a toda tentativa de se estabelecer um sistema alternativo de organização social que não funcionasse nas bases modernas uniformizadoras, hierarquizadas e binárias subalternas.” (MAGALHÃES, 2016, p. 70)

<sup>191</sup> “Nos últimos 510 anos do “sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno europeu/euro-americano”, passamos do “cristianiza-te ou dou-te um tiro” do século XVI, para o “civiliza-te ou dou-te um tiro” do século XIX, para o “desenvolve-te ou dou-te um tiro” do século XX, para o recente “neoliberaliza-te ou dou-te um tiro” do início do século XXI.” (GROSFOGUEL, 2008, p. 140)

Na condução da nossa *Revolução Caraíba* para com o direito de propriedade, algumas inquietações ainda devem ser enfrentadas: O que podemos aprender com as terras de uso comum quilombola na reconfiguração da questão agrária no Brasil? Como é possível construir uma sociedade pós-capitalista a partir da experiência quilombola?

Para enfrentar tais desafios, precisamos esclarecer um ponto: as resistências sistêmicas do *Comum* e o *Bem Viver* nos apresentaram coerentes alternativas ao capitalismo; suas *práxis instituintes* apontam para um caminho possível, na construção de uma sociedade pós-capitalista.

Pachukanis alertou que não basta expor e desmascarar o Direito para que se possa reformá-lo; deve-se extingui-lo concomitantemente à destruição de todo o sistema capitalista. O Direito é um dos instrumentos operacionais do capital; as formas jurídicas são a expressão da forma jurídica proprietária. Por isso, o caminho possível para a realização da missão revolucionária está na ativação de mecanismos insurgentes, que, acreditamos, existem dentro do próprio sistema. Mecanismos capazes de, internamente, implodir as bases de sustentação do capital. Nesse caso, consideramos as alternativas do *Comum* e do *Bem Viver*, como os instrumentos possíveis para se revolucionar a questão da propriedade, apontando, no horizonte, o *Direito Comum* como alternativa pós-capitalista para a desconstrução do direito de propriedade.

Ao dialogarmos com a experiência quilombola, percebemos que as alternativas sistêmicas do *Comum* e do *Bem Viver* nos levaram a compreender melhor como ativar as potencialidades que existem dentro do capitalismo. Nesse sentido, os mocambos sinalizam um caminho para a construção de um futuro pós-capitalista.

A cultura de resistência quilombola auxiliou-nos na compreensão da questão das terras de uso comum, sob uma perspectiva nova. O Direito ao território coletivo, que aqui tratamos como *Direito Comum*, é uma dessas potencialidades existentes dentro do sistema, que podem nos auxiliar na luta contra o próprio sistema, “pode-se considerar o Direito do Comum como antidireito somente na medida em que participa de uma instância de contrapoder, realizando-se no conflito contra as formas capitalistas “dentro e contra”. (CAVA, 2013, p. 23)

A *práxis instituinte* do *Direito Comum* quilombola não se reduz à vontade soberana do Estado, pois nem mesmo ele consegue compreender toda a complexidade assentada sobre um ideal de lutas e práticas políticas de cooperação

que essas comunidades historicamente construíram. No momento em que refletimos sobre o senso moderno de propriedade e os processos de subjetivação que ele proporciona, devemos compreender melhor as alternativas instituintes que surgem contra esse processo, e a cultura da resistência quilombola muito tem a nos ensinar.

O *Direito Comum* é construído a partir de outra epistemologia: aquilo que Boaventura de Sousa Santos denominou como *Epistemologias do Sul*<sup>192</sup>. Essa nova cosmovisão jurídica possibilita reorientar a visão ocidental da propriedade, a partir da cosmovisão insurgente de povos originários e comunidades tradicionais. É a periferia ensinando o centro; o bárbaro educando o civilizado; *eles* conduzindo *nós*.

Na condução desse processo, o *Direito Comum* vai sendo constituído a partir de lutas políticas e sociais. O Direito ao território coletivo quilombola, enquanto movimento dentro do sistema, operacionaliza-se contra ele. Trata-se de uma luta que, na essência, carrega uma dimensão revolucionária:

Não se deve em qualquer caso, idealizar o direito do comum. Trata-se de um espaço tempo marcado também pelas dores, impasses e angústias provocadas pela condição de resistência. Sua existência é sempre precária, na franja de constituição constantemente ameaçada pelo controle capitalista. Seria de um otimismo ingênuo ver no comum apenas a riqueza de determinações ou um clima político-cultural entusiasmante. É um direito afirmado na luta, que depende da luta apenas para continuar existindo. Se há uma desmedida em sua produção cooperativa e autoorganizada, o direito vigente não cessa de negar-lhe legitimidade, impondo-se a medida (policial) do estado ou econômica (precariedade) do mercado. A existência do conflito define o caráter autônomo do movimento das forças vivas do trabalho, o que é uma aposta colocada a todo o momento e sobre o que se aplicam as tentativas de captura, exploração e desmobilização a serviço do capital. (CAVA, 2013, p. 25-26)

O *Direito Comum* assinala uma alternativa contra a privatização da vida e a extensão da forma jurídica proprietária a todas as dimensões da existência. Ao mesmo tempo, ele reorienta a questão agrária e seus desdobramentos ecológicos. O *Direito Comum* é o caminho que nos leva à *Revolução Caraíba*; uma necessária e urgente *Revolução Ecojurídica*.

Aprendemos como o Direito, historicamente, é um auxiliar dos processos de acumulação do capital. Tudo aquilo que não obedece à razão neoliberal tende a ser

---

<sup>192</sup> “As epistemologias do Sul referem-se à produção e à validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado.” (SANTOS, 2019, p. 17)

taxado como algo fora do sistema, digno de qualquer forma de subjugação. O modo de vida de comunidades tradicionais, como os quilombolas, foi taxado de várias formas: primitivo, inferior ou até mesmo antiprogressista. Sabemos também que esse tipo de rotulação contribui para que os membros dessas comunidades, principalmente os mais jovens, coloquem em dúvida a viabilidade de se manter esse modo de vida, favorecendo o esquecimento e a perda de características culturais desses povos; um claro triunfo da razão neoliberal.

A retórica capitalista ampara-se na falácia desenvolvimentista, segundo a qual o progresso está à disposição de todos, cabendo, ao sujeito de direito livre e proprietário, definir o seu destino, tornando-se um bom produtor de mais-valor para o capital e voraz consumidor de seus excedentes. Como consequência dessa máquina autodestrutiva, a crescente necessidade de acumulação de capital está tornando insustentável a vida na Terra e novas formas de luta e preservação se tornaram urgentes:

Neste sentido, pode-se afirmar que uma luta efetiva pela preservação ambiental e dos processos ecológicos passa, necessariamente, por um questionamento profundo do modo de produção capitalista. Especialmente na América Latina essa corrente ganha força, não só do ponto de vista teórico, mas como *práxis*. (BERNARDES, 2017, p. 259)

A reação do capital tem sido avassaladora; uma contrarrevolução conservadora, de feições autoritárias, que tem por objetivo a reorganização das estruturas de acumulação, frente a qualquer forma alternativa de vida. Como alternativa sistêmica, o *Direito Comum* insere-se nesse contexto como potencial de ruptura com a razão neoliberal e sua contrarrevolução autoritária.

A tarefa que é imposta ao pensamento crítico e insurgente, na retomada dos espaços perdidos, é a necessidade de se repensar a forma como conduzimos a vida. Precisamos refletir sobre o nosso cotidiano político, econômico e jurídico, contornar a crise ambiental e instituir a *práxis da ecologia política*. Essa alternativa ecocêntrica encontra voz em uma série de práticas, que estão logrando espaço na contemporaneidade: a agricultura orgânica e familiar, arquitetura verde, substituição das matrizes energéticas, economia solidária, uso de veículos híbridos para mobilidade, entre várias outras. Seguindo os passos indicados por Fritjof Capra e Ugo Mattei, inserirmos o *Direito Comum* nesse rol de alternativas para se combater a crise decorrente da acumulação neoliberal:

Precisamos de uma nova narrativa que torne o comportamento ecológico atraente, e de um novo sistema jurídico criado por uma ampla disseminação da resistência de redes de relacionamentos comunitários. Um sistema jurídico baseado em princípios que sejam o extremo oposto da irresponsável transformação extrativista dos commons em capital que temos testemunhado ao longo dos três últimos séculos. (CAPRA; MATTEI, 2018, p. 253)

Guiado pelo princípio político do *Comum* e a filosofia do *Bem Viver*, o *Direito Comum* será a base de um ordenamento ecojurídico capaz de transformar o *capital* em novos *Comuns*; um processo dialeticamente inverso ao que vem sendo feito pelos instrumentos de acumulação.

Nesse ordenamento ecojurídico e plural, o Direito passa a pertencer a seus usuários e não há quem esteja “fora” ou “dentro” do sistema. Impera o compartilhamento e o esforço coletivo de se re-imaginar a sociedade, a partir da *práxis instituinte* de uma sociedade pós-capitalista. O *Direito Comum* propõe um novo design para o futuro da humanidade; um projeto alternativo para a vida na terra:

Recuperar a consciência de que o sistema jurídico é um bem de propriedade coletiva – isto é, abordar o sistema jurídico como um bem e recurso comum (common) – é uma parte crucial da estratégia de, finalmente, por as leis humanas em sintonia com a natureza e a comunidade. O direito não é um sistema morto de princípios e normas escritos em livros que só os iniciados são capazes de entender. Ao contrário, tem presença viva e é uma expressão de nosso comportamento ético e social, formado pelas obrigações que temos uns com os outros e para com os commons. Se vier a ser percebido como tal por toda a comunidade, poderá tornar-se novamente ativo e generativo. (CAPRA; MATTEI, 2018, p. 257)

Ao propor o uso do Direito constituído no horizonte das lutas políticas e sociais, em especial, a *práxis* das comunidades quilombolas, o *Direito Comum* nos possibilita sonhar com a ruptura do paradigma capitalista, rumo à construção de uma sociedade pós-capitalista.

A *Revolução Caraíba*, através da proposta do *Direito Comum*, é capaz de aproximar a essência da crítica marxista do Direito e o pensamento latino-americano. Não se pode negar que Marx sempre foi um pensador das lutas sociais e, mesmo nas periferias do sistema, essas lutas ocorrem e adquirem novas roupagens de acordo com suas necessidades.

As comunidades tradicionais da América Latina possuem uma natural força revolucionária insurgente. Na construção de uma crítica de fronteira, precisamos



buscar, nessas tradições, inspiração necessária para construir, interculturalmente, um novo projeto para o futuro.

As terras de uso comum e a própria noção de *Direito Comum* não são uma negação do direito de propriedade, mas, sim, uma redefinição desse conceito, a partir de uma cosmologia local e subalterna, crítica e decolonial<sup>193</sup>. Nesse sentido, não estamos rejeitando os saberes eurocêntricos, como o marxismo. Estamos, de fato, reorientando suas premissas, a partir de novas cosmologias. Essa é a *práxis instituinte da Revolução Caraíba*.

No tocante ao direito de propriedade, o *Direito Comum* fornece os instrumentos necessários para fazer com que a comunidade governada por sua lógica invalide o processo de espoliação do capital, através do uso de mecanismos democráticos para instituir o inapropriável em relação ao seu território. Assim, o inapropriável sobrepõe-se a qualquer ficção proprietária.

O *Direito Comum* não quer preservar ou reformar a noção de propriedade fundiária; pelo contrário. Apoiado no marxismo de Pachukanis, o *Direito Comum* almeja instituir um *antidireito*, criando formas de se resistir ao avanço neoliberal: “a ruptura não vem de um fora mistificado, onde nos posicionaríamos reativamente. O comum não é defensivo, nada há para defender, nada há para preservar!” (MENDES; CAVA, 2017, p. 297)

O *Direito Comum* é, portanto, uma “potência social de criação, que está no interior da sociedade, com alta intensidade cooperativa, democrática e afetiva” (MENDES; CAVA, 2017, p.298). Ele está presente nas comunidades quilombolas e sua produção aponta para um horizonte de lutas; uma forma concreta para se superar o direito de propriedade burguês. Nas fissuras do capitalismo, projetamos, no *Direito Comum* e na instituição de novos inapropriáveis, a real tentativa de se conter o avanço

---

<sup>193</sup> “O pensamento decolonial proporciona, portanto, uma profunda transformação do que entendemos por “direito” e “jurídico”. O direito, por exemplo, não é somente o que está nas normas, mas aquilo que é construído “*desde abajo*”, a partir das mais variadas formas de conhecimento. São perspectivas que surgem nas fronteiras, nas margens, não somente no interior dos movimentos indígenas (zapatistas, da Bolívia e do Equador), mas muitas vezes em áreas rurais, em bairros periféricos, no interior dos movimentos sociais, quilombolas, entre outros. Sobretudo, retratam a emergência dos saberes locais que historicamente foram subalternizados, mascarados, encobertos e sujeitados pela modernidade/colonialidade.” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 197-198)

da acumulação neoliberal, iniciando o caminho para a construção de um futuro pós-capitalista.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando esta pesquisa teve início, havia a intenção de melhor compreender a formação da noção jurídica de propriedade, especificamente, o instituto da propriedade fundiária no Direito moderno. Na construção de nossos objetivos, fomos conduzidos pelas chaves de leitura propostas pelo referencial marxiano e pelos interlocutores marxistas. Em nossa jornada, acabamos por descortinar a complexa formação da propriedade fundiária no Brasil, responsável pela formação de subjetividades e palco de lutas por justiça social e reconhecimento, daqueles que, historicamente, foram marginalizados pelo senso comum proprietário. O senso moderno de propriedade está no centro do modo capitalista de produção e se consubstancia na formação do sujeito de direito – o sujeito proprietário.

A partir do estudo da propriedade privada dos meios de produção e da anatomia da sociedade burguesa, buscamos melhor compreender o fenômeno jurídico e o papel desenvolvido pela ideia de propriedade na crítica marxiana e marxista do Direito. Através do materialismo dialético, foi possível conhecer as forças ocultas que agem sobre a sociedade e que levam à construção de relações de poder e dominação.

Na condução de nossa investigação através da literatura marxiana, encontramos, nos escritos do jovem Marx sobre a lei de furto da madeira na Renana, o embrião de uma crítica ao proprietário privado e ao papel exercido pelo Direito, como um fenômeno intrinsecamente burguês. O caso do furto de madeira é um exemplo da tensão provocada pela noção moderna de propriedade, em detrimento da economia moral dos pobres e o direito consuetudinário de acesso às terras comuns.

Posteriormente, na leitura dos textos publicados por Marx, nos *Anais Franco-alemães*, vislumbramos a passagem do pensamento marxiano rumo à defesa real do materialismo histórico. Especificamente, no texto *Sobre a Questão Judaica*, Marx aponta o fato de que a perseguição às minorias sociais revela a mentalidade de uma sociedade, pois não basta a conquista formal de direitos, uma vez que eles não alcançam a sua finalidade diante de um corpo social doente. Nesse momento, toma forma a ideia marxiana de que só é possível falar de emancipação diante do abandono

do Estado e do capitalismo. Afinal, ambos estão fundados na desigualdade entre os homens e são agentes ativos no fomento da desigualdade social.

Nos *Manuscritos de 1844*, a reflexão marxiana sobre a questão da propriedade torna-se mais acentuada. Marx procura demonstrar o fato de que a propriedade fundiária é a raiz da propriedade privada; a terra é uma mercadoria e se manifesta nas relações de dominação da matéria morta sobre o homem. Nos *Manuscritos* e posteriormente no texto do *Manifesto do Partido Comunista*, escrito em coautoria com Friedrich Engels, em 1848, Marx inicia a problematização do comunismo como alternativa emancipadora do homem, suprimindo a propriedade burguesa, fruto dos violentos processos de acumulação.

O ápice do pensamento marxiano encontra-se no texto *O Capital*; momento em que Marx expõe, de forma vigorosa, o modo de produção capitalista e a produção de riquezas através de uma complexa teoria do valor. Marx inicia sua reflexão em *O Capital* a partir da forma mais simples do átomo capitalista – a mercadoria – e todos os seus desdobramentos fetichizantes. Nesse contexto, o Direito surge como uma forma especial de efetivação das trocas de mercadorias. Ele se consolida na Modernidade como um conjunto sistemático de regras e princípios, que possibilitam a organização social para a circulação de mercadorias.

Para Marx, o Direito é uma forma especial do capitalismo, e o indivíduo que opera dentro do seu raio de ação – o guardião das mercadorias nas relações de troca – será denominado sujeito de direito. O Direito atua como a convenção social que permite a distinção entre a posse e a efetiva propriedade da força de trabalho. Ele é o instrumento de manutenção do capital, enquanto o trabalho é a ação humana responsável pela produção das mercadorias necessárias para a expansão do capitalismo. O Direito é o fundamento ontológico do homem em sociedade e atua como instrumento de manutenção da ideologia e das formas de sujeição e expropriação. Em síntese, ele traduz e expressa a finalidade da ordem capitalista burguesa.

A função da ideologia jurídica é ocultar as contradições dos processos alienantes de circulação do capital. Se, na aparência, vemos o direito à liberdade, igualdade e propriedade; na essência, encontramos apenas exploração. Nos processos de consolidação do capitalismo, Marx chama as formas originárias de

acumulação capitalista de acumulação primitiva: conjunto de atividades que foram responsáveis pela formação do exército laboral de reserva, na consolidação do capitalismo.

A partir dos escritos de Marx, percebemos que a existência do Direito pressupõe a existência da burguesia; ele é, portanto, um instrumento mediador dos processos de troca mercantis. O Direito burguês é uma ordem de relações sociais vinculadas aos interesses das classes dominantes e assegurado pelo poder organizado do Estado.

Dando continuidade a tais reflexões, nosso trabalho avançou, no intuito de buscar os sentidos do direito de propriedade na obra de alguns autores marxistas. Nos escritos do marxista soviético Eugniev Pachukanis, encontramos a refinada crítica ao papel do Direito no sistema de circulação e trocas do capital. Pachukanis retoma uma dimensão insurgente e revolucionária na elaboração de uma teoria materialista do Direito. Em sua proposta, a sociabilidade comunista vai romper com as amarras da forma jurídica tradicional. A superação do capitalismo pressupõe extirpar a forma jurídica do seio social. Pachukanis afirma que o aspecto vivo do Direito é o movimento da forma jurídica.

Ampliando nossa investigação, promovemos a interlocução com outro marxista de destaque do século XX: José Carlos Mariátegui. Buscamos, em seus escritos, a inserção do pensamento marxista no contexto latino-americano. Mariátegui faz, do marxismo, um instrumento de interpretação da sociedade, capaz de possibilitar a transformação social revolucionária, na qual a insurgência contra as práticas imperialistas e latifundiárias levariam à revolução comunista. O caminho possível a se seguir estaria nas tradições comunitárias dos povos originários.

Nossa pesquisa caminhou, então, no sentido de melhor compreender os possíveis sentidos do direito de propriedade na Modernidade. A lei sacraliza o Direito, torna-o místico e mitológico; uma entidade ideologicamente motivada na vontade soberana e nos atributos da generalidade, legalidade e segurança. O fundamento místico do Direito repousa tanto na sua forma quanto no seu conteúdo. A monopolização da terra e o caráter sacro que a mesma adquiriu no desenvolvimento do capitalismo impulsionaram a Modernidade a abandonar a posse fundiária de natureza feudal das terras comuns, passando à concepção de propriedade privada

como mercadoria negociável. A partir da era moderna, o indivíduo proprietário é o impulso da sociedade. O homem proprietário tem a sua liberdade e o exercício da vontade assegurados, enquanto os não proprietários dependem da vontade alheia para a manutenção da sua existência.

Ao desenrolarmos nossa investigação sobre o direito de propriedade no contexto brasileiro, defrontamo-nos com a gênese da formação dos latifúndios. As raízes da questão agrária no Brasil repousam no histórico instituto das sesmarias portuguesas e no uso da mão de obra escrava para o cultivo da terra, fomentando uma estrutura interna de dominação e exercício do poder. Ademais, a formação do direito de propriedade no Brasil não ocorreu de forma linear e objetiva. Em nossa abordagem sobre esse instituto, observamos que, durante boa parte do período colonial, a legitimação da terra foi regulamentada pelo instituto das sesmarias e mesmo após a sua revogação, no início do século XIX, prevaleceu o costumeiro regime possessório, até que, em 1850, foi editada a Lei de Terras.

A Lei de Terras é um marco na consolidação da noção moderna de propriedade fundiária no país e exerceu um impacto fundamental na legislação positiva posterior, bem como na formação do senso proprietário no imaginário jurídico nacional. A Lei de Terras fez da terra uma mercadoria especulativa, inserindo o Brasil numa nova fase de acumulação mercantil, em que, cada vez mais, o Direito se apresenta como instrumento burguês de dominação do capital.

Em contrapartida, a formação da propriedade fundiária inviabilizou, para uma grande parcela da população, historicamente marginalizada, a chance de se posicionar enquanto sujeitos proprietários, o que suscitou uma série de lutas em torno da justa distribuição de terras no Brasil. Entre os vários segmentos sociais que atuam nesse cenário de conflitos, defrontamo-nos com um grupo, em especial: as comunidades quilombolas. Assim, redirecionamos a pesquisa, no sentido de melhor compreender suas lutas por direitos e o reconhecimento jurídico de suas terras. Entendemos que as lutas por terra no Brasil compreendem a luta dos oprimidos contra a violência dos opressores, através de atos de resistência e solidariedade, em um constante processo de exposição crítica. O campo no Brasil é um retrato vivo da diversidade social.

Com as lutas pela terra desencadeadas pelos quilombolas, vislumbramos a terra fora de um ideal mercadológico e acumulativista, preso à lógica capitalista. As demandas das comunidades quilombolas nos possibilitaram assimilar melhor a noção de território e as territorialidades dele decorrentes, proporcionando um redimensionamento em nossa compreensão acerca da terra, muito além do reducionismo proprietário moderno.

Compreendemos que o quilombo, por natureza, é um espaço de insurgência ao capital, e o vínculo territorial criado pelas comunidades é um elemento identitário fundamental. A partir das terras de uso comum dos quilombolas, ressignificamos nossa compreensão acerca da terra no Brasil e percebemos como a simples atribuição do direito de propriedade é insuficiente, diante das complexas subjetividades formadas pelos laços de territorialidade, em uma comunidade tradicional.

A terra quilombola encontra-se em um território vinculado a questões identitárias e culturais, no qual o território das comunidades é um espaço de realização coletiva. Historicamente, o quilombo é a resistência materializada, o risco da insurgência, espaço de fraternidade, comunhão e luta contra o capitalismo; local onde imperam os laços de solidariedade e o senso coletivista de produção. Prevalece um senso de pertencimento comum, responsável por acarretar o senso de posse comunitária da terra. O quilombo não é apenas a materialização da resistência cultural e política; é, principalmente, a resistência negra à colonialidade estabelecida nas terras tradicionalmente ocupadas.

A questão quilombola ressurge para o Direito com a Constituição de 1988: o artigo 68 do ADCT da Constituição de 1988 reconheceu os quilombolas como sujeitos de direitos, inserindo suas demandas no rol de proteções constitucionais. Posteriormente, no decreto 4887/2003, a questão da autoidentificação foi implantada como requisito para certificação das comunidades quilombolas. A partir da leitura da legislação contemporânea do país, percebemos que chamados *Direitos Pluriétnicos* nos alertam para o fato de que é necessário o reconhecimento das cosmovisões das comunidades originárias, a fim de evitar a encriptação dos direitos assegurados pelo sistema legal.

Quando a titulação das terras tradicionalmente ocupadas é compreendida e relacionada à ideia do quilombo ressemantizado, culminando na territorialidade específica das terras quilombolas de uso comum, ressaltamos o papel identitário dos usos, costumes e tradições da comunidade, bem como os recursos ambientais que lhe são necessários para sobrevivência.

O território quilombola e as terras de uso comum são uma forma de resistência ao capitalismo, historicamente localizados. A noção de territorialidade, decorrente dos laços territoriais dessas comunidades, consiste nas múltiplas facetas e peculiaridade que um grupo social assume, no momento em que usa, controla e ocupa o espaço, fazendo desse espaço o seu modo de vida. A terra é, portanto, um elemento agregador das comunidades tradicionais e, no caso quilombola, um componente fundamental da sua ressignificação como cultura remanescente.

Na lógica quilombola, a terra não é uma simples mercadoria e sim um espaço de autonomia existencial. O uso e a apropriação da terra, a partir de um senso coletivista e comum, iluminaram o nosso caminho para a compreensão de uma forma alternativa de relação do homem com a terra. A questão quilombola nos mostrou que é possível pensar matrizes epistemológicas revolucionárias e contra-hegemônicas ao direito de propriedade, dentro do próprio sistema capitalista.

Cientes de que existe uma concepção alternativa em relação à propriedade fundiária, avançamos em nossa pesquisa, no sentido de melhor compreender o atual momento do capitalismo e sua face neoliberal, responsável pela condução de novos processos de acumulação, aqui denominados *acumulação por espoliação*.

A ideologia neoliberal varre as democracias contemporâneas e, através de mecanismos subjetivos de dominação, o chamado neoliberalismo se expõe como um processo de mercantilização extensa das relações humanas na sociedade. A pilhagem neoliberal acontece disfarçada sob o manto de práticas legalistas, que se justificam como medidas em prol do desenvolvimento. A acumulação por espoliação é a responsável por dar um novo fôlego à expansão do capital.

Como forma de resistência à acumulação por espoliação, buscamos certas práticas de resistência e insurgência ao sistema capitalista, as quais denominamos *resistências antissistêmicas* – trata-se do *Bem Viver* e do *Comum*. A partir da melhor compreensão acerca dessas práticas de resistência, descortinamos a possibilidade



de se buscar uma via alternativa ao capitalismo na contemporaneidade. Nesse sentido, pensar qualquer forma de superação do capitalismo pressupõe a superação da noção clássica do direito de propriedade.

O *Bem Viver* é uma forma alternativa de vida, pautada na solidariedade, reciprocidade e responsabilidade mútua, de todos que vivem em sociedade. Trata-se, pois, de uma alternativa epistêmica e contra-hegemônica à razão neoliberal. O *Bem Viver* se pauta na totalidade da existência das experiências locais, que se tornam universais. Ele fomenta uma participação consensual popular nas tomadas de decisão, justificada nas peculiaridades de cada comunidade. Em suma: o *Bem Viver* nos apresenta uma lógica alternativa, que implica na grande transformação do mundo, modificando os saberes ambiental, econômico, cultural e jurídico. A partir de uma diretriz comunitária e coletiva, ele nos abre um horizonte de sentidos, capaz de livrar-nos das armadilhas modernas, permitindo criar, inovar e cultivar novas ideias, que florescem no epicentro dos povos originários e das comunidades tradicionais.

Por sua vez, o *Comum* surge como outra real alternativa de resistência à acumulação por espoliação. Trata-se de uma forma insurgente de luta política, historicamente instituída. O *Comum* possibilita uma retomada dos espaços e recursos que foram suprimidos pela reprodução expandida do capital.

A *práxis* instituinte do *Comum* possibilita a definição daquilo que não pode ser objeto da ficção da propriedade; o direito de uso sem nenhum senso proprietário – o inapropriável. A instituição desses inapropriáveis decorre das práticas, lutas e decisões tomadas pela coletividade, que detém a sua posse. Cabe, então, à comunidade, ser a responsável por instituir e dar existência ao *Comum*, por meio de um permanente exercício de democracia radical. Nesse contexto, podemos falar do comunismo dos *Comuns* como *práxis* instituinte. Ele nos orienta a instituir aquilo que é inapropriável na luta anticapitalista e antineoliberal, proporcionando a imaginação política de uma democracia radical para a sociedade pós-capitalista.

Dessa forma, a pesquisa retomou as noções das terras de uso comum quilombolas e toda a dimensão territorial intrínseca a elas. Constatou-se que, no território quilombola, é possível vislumbrar a existência das práticas do *Bem Viver* e do *Comum*. O espaço das comunidades ainda se apresenta como um *lócus* de insurgência ao capital. Na construção de nossa hipótese, o quilombo abre um

horizonte de experiências para se re-imaginar um outro mundo contra o fatalismo neoliberal. No quilombo, encontramos o espaço onde surge uma alternativa de resistência pós-capitalista, capaz de vincular o princípio do *Comum* e a filosofia do *Bem Viver*. A terra quilombola é um espaço de formação de subjetividades e, nesse território, constroem-se as relações de territorialidade, que ressignificam o próprio sentido da identidade quilombola, como também a própria noção ressignificada do direito de propriedade.

Vislumbramos a possibilidade do direito ao território coletivo quilombola ser uma prática normativa, decorrente de uma diretriz pluralista e contra-hegemônica. Entendemos que essa regulação normativa seria uma alternativa ao burguês direito de propriedade. O direito ao território coletivo foi qualificado, por nós, como um *Direito Comum*, um mecanismo capaz de, democraticamente, atribuir a possibilidade de instituir a figura do inapropriável aos seus destinatários.

O *Direito Comum* surgiu, afinal, como *práxis* normativa, alternativa ao direito de propriedade moderno. Um caminho possível de ser trilhado na construção de uma sociedade pós-capitalista. O direito ao território coletivo e às terras quilombolas de uso comum nos apontou um horizonte de possibilidades para a ressignificação da terra no Brasil.

Nosso intuito na propositura desta tese era a melhor compreensão acerca da propriedade fundiária no Brasil, e nossa investigação nos possibilitou re-imaginar um mundo possível, um horizonte de esperanças para o futuro pós-capitalista. O caminho a ser trilhado demanda um esforço conjunto, para que o acontecer revolucionário se faça presente. As possibilidades, como ressaltamos neste trabalho, já estão dentro do sistema. O *Direito Comum* se apresentou como alternativa contra a privatização da natureza e a extensão da forma jurídica proprietária a todas as esferas da vida.

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- AGNOLIN, Adone. Antropologia ritual e identidade cultural entre os Tupinambás. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol.45, nº1, 2002.
- AGUIAR, Jórisa Danilla N. Por um Marxismo Decolonial: contribuições para a reflexão sociológica contemporânea. **Observatorio Latinoamericano Y Caribeño**. Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe –IEALC, n.º2, 2018.
- AGUITON, Christophe. Os Bens Comuns. In: SOLÓN, Pablo (Org). **Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe-Terra e desblobalização**. São Paulo: Ed. Elefante, 2019.
- ALAPANIAN, Silvia. A Crítica Marxista do Direito: um olhar sobre as posições de Eugniev Pachukanis. In: **Semina Ciências Sociais e Humanas**, Londrina, v.26, p.15-26, 2005.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, castanhas do povo, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2ªed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: Edições UEA, 2011.
- ALTHUSSER, Louis. **A Favor de Marx**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- AMADEO, Javier; ROJAS, Gonzalo. Marxismo, pós-colonialidade e teoria do sistema-mundo. **Revista Lutas Sociais**, São Paulo, n.º 25/26, p.29-43, 2º semestre de 2010 e 1º semestre de 2011, 2011.
- ANDERSON, Perry. **Duas Revoluções**: Rússia e China. São Paulo: Boitempo, 2018.
- ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropofágico. **Revista de Antropofagia**, São Paulo, 1928.

ANDRADE, Diego Calazans de Melo. Historicidade da Propriedade Privada Capitalista - os cercamentos. **Revista História, Debates e Tendências**, Passo Fundo, v.18, nº3, set/dez 2018, p.408-413.

ARISTÓTELES. Política. In: **Obras Completas**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

ARRUTI, José Maurício. Comunidades Negras Rurais: entre a memória e o desejo. In: **Suplemento Especial de Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, s/n.

ARRUTI, José Maurício. Propriedade ou Território? **Tempo e Presença**, São Paulo, nº307, set/out, 1999.

ARRUTI, José Maurício. As Comunidades Negras Rurais e suas Terras: a disputa em torno de conceitos e números. **Revista História da UFES**, Vitória, nº 14, 2002.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC, 2006.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. **Raça**: novas perspectivas antropológicas. 2ªed. Ver, Salvador: Associação Brasileira de Antropologia, EDUFBA, 2008.

BALDI, César Augusto. De/colonialidade, Direito e Quilombolas – repensando a questão. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; FERREIRA, Helini Sivini; NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente (Org). **Direito Socioambiental: uma questão para América Latina**. Curitiba: Letra de Lei, 2014<sup>a</sup>.

BALDI, César Augusto. Comunidades Negras e Novo Constitucionalismo: pluralismo jurídico, territorialidade e *buen vivir*. In: VAL, Eduardo Manuel. BELLO, Enzo. (Org). **O Pensamento Pós e Decolonial no Novo Constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: EDUCS, 2014b.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o Giro Decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, nº 11, maio-agosto, p.89-117, 2013.

BAVARESO, Agenor; HEFFER, Inácio; SEBBA, Júlio Ramalho. (Org.). **Enciclopédia de Hegel 1817-2017**: duzentos anos de lógica- natureza-espírito. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

BENEDETTO, Roberto Di. **Formação Histórica do Instituto Jurídica da Propriedade no Brasil do Século XIX**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2002.

BENSAIND, Daniel. Posfácio. In **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

BENSAIND, Daniel. **Marx, manual de instruções**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENSAIND, Daniel. Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres. Texto de apresentação. In: **Os Despossuídos**. São Paulo: Boitempo, 2017.

BERNARDES, Márcio de Souza. **A (Re) invenção do comum no novo constitucionalismo latino-americano: ecologia política, direito e resistência na América Latina**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

BICALHO, Mariana Ferreira. **Ensaio sobre Estado e Democracia na Modernidade: do sujeito de direito a corpos políticos**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2019.

BOLÍVIA. Constituição (2009). **Constitución Política del Estado (CPE) – Bolivia**. Disponível em: [www.oas.org/dil/esp/Constitucion\\_Bolivia.pdf](http://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf). Acesso em: 5 ago. 2019.

CADERMATORI, Sérgio Urquhart; CADERMATORI, Daniela Mesquista Leutchuk de. Apontamentos para uma concepção marxista de desenvolvimento e a alternativa do vivir bien/buen vivir. In: BELLO, Enzo. **Direito e Marxismo**: transformações na América Latina contemporânea. Vol.3. Caxias do Sul: EDUCS, 2014.

CAPRA, Fritjof; MATTEI, Ugo. **A Revolução Ecojurídica**: o direito sistêmico em sintonia com a natureza e a comunidade. São Paulo: Editora Cultrix, 2018.

CASALINO, Vinícius Gomes. **O Direito e a Transição**: a forma jurídica na passagem do capitalismo ao socialismo. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005.

CASTRO, José Olegário Ribeiro de. **História e Teoria Política: ensaios**. Belo Horizonte: Interlivros, 1977.

CASTRO, Luis Felipe Perdigão de Castro; SAUER, Sérgio. Lutas pela Terra no Brasil. **Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas**, Brasília, 2ª ed, 2017.

CAVA, Bruno. Pachukanis e Negri: do antidireito ao direito do comum. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, vol.4, nº6, p.2-30, 2013.

CHAMIE, Mário. **Freud, Oswald de Andrade e a Antropofagia**. Disponível em: [www.jornaldepoesia.jor.br/ag43chamie.htm](http://www.jornaldepoesia.jor.br/ag43chamie.htm). Acesso em: 10 ago. 2019.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Porto: Editora Afrontamento, 1979.

COGGIOLA, Osvaldo. **O Movimento Operário no Tempo do Manifesto Comunista**. Disponível em: <https://www.pucsp.br/cehal/downloads/textos/ATT00599.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2019.

COLAÇO, Thais Luzia; DAMÁZIO; Eloise da Silveira Petter. **Novas Perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

COLUCCI, Danielle Gregole; SOUTO, Marcus Magno Meira. Espacialidades e territorialidades: conceituação e exemplificações. **Geografias**, Belo Horizonte, n.7, p.114-127, jan-jun, 2011.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Propriedade, apropriação social e instituição do comum. **Revista Tempo Social (USP)**, São Paulo, v.27, n.1, 2015.

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. **A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI**. São Paulo: Boitempo, 2017.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A Sombra de Outubro**: a Revolução Russa e o espectro dos soviets. São Paulo: Perspectiva, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**: o fundamento místico da autoridade. 2ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DESMATAMNETO NA AMAZÔNIA. Disponível em: [g1.globo.com/natureza/noticia/2019/08/02/desmatamento-dispara-no-xingu-um-dos-ultimos-escudos-da-amazonia.ghtml](http://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/08/02/desmatamento-dispara-no-xingu-um-dos-ultimos-escudos-da-amazonia.ghtml). Acesso em: 4 ago. 2019.

DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge. (Org). **Descolonizar o imaginário**: debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa de Luxemburgo, 2016.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação na América Latina**. 2ªed. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **La Producción Teórica de Marx**: um comentário a los Grundrisse. 2º ed. Cidade del México: Siglo XXI editores, 1991.

DUSSEL, Enrique. **1492 O Encobrimento do Outro**: A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (Org). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais**: Perspectivas latino-americanas. Coleccion Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação**: Na idade da globalização e da exclusão. 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e Interculturalidade: interpretação a partir da Filosofia da Libertação. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, nº 1, jan/abr, 2016.

EAGLETON, Terry. **Ideologia**: uma introdução. São Paulo: Editora UNESP. Editora Boitempo. São Paulo, 1997.

ECO, Umberto. **O Nome da Rosa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

EDWARDS, Steve. Os “comuns” e as multidões: considerando a fotografia de cima para baixo. **Revista Crítica Marxista**, Campinas, nº45, p.9-33, 2017.

ENDELEMAN, Bernard. **O Direito Captado pela Fotografia**: elementos para uma teoria marxista do direito. Coimbra: Ed. Centelha, 1976

ENDELEMAN, Bernard. **A Legalização da Classe Operária**. São Paulo: Boitempo, 2016.

ENGELS, Friedrich. Esboço de uma crítica da economia política. In: NETTO, José Paulo (Org). **Engels**: política. São Paulo: Ática, 1981.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado**. 9ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2010.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Düring. São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O Socialismo Jurídico**. 2ªed. ver. São Paulo: Boitempo, 2012.

EQUADOR. Constituição (2008). **Constitución del Ecuador**. Disponível em: [www.stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/newsletterPortalInternacionalFoco/anexo/ConstituicaodoEquador.pdf](http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/newsletterPortalInternacionalFoco/anexo/ConstituicaodoEquador.pdf). Acesso em: 5 ago. 2019.

FAGUNDES, Lucas Machado. **Juridicidades Insurgentes**: Elementos para o Pluralismo Jurídico de Libertação Latino-Americano. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder**: formação do patronato político brasileiro. vol. 2. 10ª ed. São Paulo: Globo, Publifolha, 2010.

FAVERO, Gustavo Henrichs. O Código Bevilacqua como instrumento do paradigma individualista. **Revista da Esmec**, Florianópolis, v.24, n.30, p. 285-304, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.



FEDERICI, Silvia. **O Ponto Zero da Revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FERNANDES, Florestan. **O que é Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

FERRAZZO, Débora. **Pluralismo Jurídico e Descolonização Constitucional na América Latina**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

FERREIRA, John Kennedy. **A Questão Indígena e a Luta pelo Socialismo**: apontamentos sobre a contribuição de José Carlos Mariátegui. Dissertação de Mestrado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

FEURBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

FIABANI, Adelmir. **Mato, Palhoça e Pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004). São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FIABANI, Adelmir. **Os Novos Quilombos**: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988- 2008). Tese de Doutorado em História apresentada à Universidade Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2008.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **A Lei de Terras e o advento da propriedade moderna no Brasil**. Disponível em: <http://gnmp.com.br/arquivos/Editor/file/Artigos/Artigo%20Lei%20de%20Terras%20no%20Brasil.pdf>. Acesso em: Acesso em 28 out. 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 56ª ed. rev. atual. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2014.

FREITAS, Vitor Sousa. A renda fundiária e a negatividade do direito de propriedade da terra na América Latina. In: BELLO, Enzo. **Direito e Marxismo**: transformações na América Latina contemporânea, Caxias do Sul, vol.3, EDUCS, 2014.

GABRIEL, Mary. **Amor e Capital**: a saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2013.

GALLINO, Luciano. **La Lotta di Classe**: dopo la lotta di classe. Intervista a cura di Paola Borgna. Bari: Editora Laterza, 2012.

GARCÍA LINERA, Álvaro. Marxismo y mundo agrário: introducción al Cuaderno Kovalevsky. In: **La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares em Bolivia**. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **As tensões da revolução**: a quinta fase do processo de transformação. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

GIANNOTTI, José Arthur. Considerações sobre o Método. In: MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. 2ªed. São Paulo: Editora 34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2012.

GOMES, Renata Andrade. **Com que Direito? Análise do debate entre Las Casa e Sepulveda. Valloid, 1550 e 1551**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

GONTIJO, Lucas de Alvarenga. **Filosofia do Direito**: metodologia jurídica, teoria da argumentação e guinada linguístico-pragmática. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2011.

GONTIJO, Lucas de Alvarenga. **Filosofia do Direito: metodologia jurídica, teoria da argumentação e guinada linguístico-pragmática**. 2ª ed, rev. ampl. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.

GONTIJO, Lucas de Alvarenga. MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. MORAIS, Ricardo Manoel de Oliveira (Orgs.) **Rompimento Democrático no Brasil**: teoria política e crise das instituições públicas. Belo Horizonte: Editora D'plácido, 2017.

GRESPLAN, Jorge. Crítica da Economia Política por Karl Marx. In: NETTO, José Paulo. **Curso Livre Marx-Engels**: a criação destruidora. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2015.

GROSFOGUEL, Ramon. Para Descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, nº 80, Centro de Estudos da Universidade de Coimbra, 2008.

GROSSI, Paolo. **Mitologias Jurídicas da Modernidade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

GROSSI, Paolo. **História da Propriedade e outros ensaios**. ed. rev. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

GUIMARÃES, Alberto Passos. **Quatro Séculos de Latifúndio**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios Alternativos**. 3ª ed. 1ª reimpr. São Paulo: Contexto, 2013.

HARDIN, Garret. **A Tragédia dos Comuns**. Disponível em: [edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3203283/mod\\_resource/content/2/a\\_tragédia\\_dos\\_comuns.pdf](http://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3203283/mod_resource/content/2/a_tragédia_dos_comuns.pdf). Acesso em 22 jul. 2019.

HARDT, Michael. NEGRI, Antônio. **Império**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

HARDT, Michael. NEGRI, Antônio. **Bem-Estar Comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARVEY, David. **A Produção Geográfica do Espaço**. São Paulo: Annablume, 2005a.

HARVEY, David. **O Novo Imperialismo**. 2ª ed. São Paulo: Editora Loyola, 2015b.

HARVEY, David. **O Neoliberalismo**: história e implicações. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HARVEY, David. **Para Entender O capital I**. São Paulo: Boitempo, 2013.

HARVEY, David. **Os Limites do Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013b.

HARVEY, David. O “novo imperialismo”: ajustes espaço-temporais e acumulação por depossessamento. **Revista Lutas Sociais**, São Paulo, nº 15/16, NEILS/PUCSP, jul-dez 2005, jan-jun, 2006.

HARVEY, David. **17 contradições e o fim do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2016.

HARVEY, David. **A Loucura da Razão Econômica: Marx e o Capital no século XXI**. São Paulo, Boitempo, 2018.

HASHIZUME, Maurício. A Acumulação (muito mais do que) primitiva como elo entre capitalismo, colonialismo e patriarcado. **Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE**, Recife, vol.II, nº1, ago/dez, 2017.

HENNING, Ana Clara Correa. **Relações Jurídicas de Uso e Apropriação Territorial em Comunidades Quilombolas Brasileiras**: embates de poder e decolonialismo jurídico sob lentes etnográficas e etnodocumentárias. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Teoria Crítica dos Direitos Humanos**: os direitos humanos como produtos culturais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1979.

HOLSTON, James. **Cidadania Insurgente**: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

IANNI, Octavio. **Origens Agrárias do Estado Brasileiro**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

IBÁÑEZ, Mario Rodriguez. Ressignificando a cidade colonial e extrativista: bem viver a partir de contextos urbanos. In: DILGER, Gerhard. LANG, Miriam. FILHO, Jorge Pereira. (Org). **Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Fundação Rosa de Luxemburgo, 2016.

INCRA. **Território Quilombola Regularização de**: perguntas e respostas. Brasília, 2017.

KASIHURA JÚNIOR, Celso Naoto. **Sujeito de Direito e Capitalismo**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. 2012.

KAUTSKY, Karl. **A Questão Agrária**. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

KONDER, Leandro. **O que é Dialética**. 21ª ed. Brasília: Editora Brasiliense, 1990.

LANDER, Edgardo. **Marxismo, Eurocentrismo Y Colonialismo**. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715080042/cap8.pdf>.

Acesso em: 28 jun. 2019.

LAUREANO, Delze dos Santos. **O MST e a constituição**: um sujeito histórico na luta pela reforma agrária no Brasil. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LEITE, Matheus de Mendonça Gonçalves. **O Método intersubjetivo e experimentação para o desenvolvimento e aplicação do Direito**: a conformação do Direito ao modo de proceder das ciências bem sucedidas na perspectiva do neopragmatismo jurídico de matriz peirciana. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2014.

LEITE, José Corrêa. Prefácio. In: SOLÓN, Pablo (Org). **Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe-Terra e desglobalização**. São Paulo: Ed. Elefante, 2019.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. **O Estado e a revolução**: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução. São Paulo: Boitempo, 2017.

LISBOA, Armando de Melo. Para Além do Comum: commons e mercados. **Revista Outra Economia**, São Paulo, vol.12, nº21, jan-jun, 2019.

LITTE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico 2002-2004**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p.251-290, 2004.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil**. Petrópolis: Vozes, 1994.

LOSURDO, Domenico. **Contra-história do Liberalismo**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

LOWY, Michel. Apresentação e Introdução. In: MARIATEGUI, José Carlos. **Por um Socialismo Indo-Americano**: Ensaios Escolhidos. Seleção e Introdução Michael Lowy. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011b.

LOWY, Michel (Org). **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 ao dias atuais. 4ª ed ampl. São Paulo: Perseu Abramo, 2016.

LUKÁCS, György. **Lenin**: um estudo sobre a unidade de seu pensamento. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUXEMBURGO, Rosa. **A Acumulação do Capital**: estudos sobre a interpretação econômica do imperialismo. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MACPHERSON, C.B. **Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de; CHALFUN, Audrey Gonçalves de Castro. Novo Constitucionalismo e superação da modernidade. **Revista da Faculdade de Direito UFMG**, Belo Horizonte, nº66, p.375-394, jan-jun, 2015.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **O Estado Plurinacional e o Direito Internacional Moderno**. Curitiba: Ed. Juruá, 2012.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. Direito à Diversidade Individual e Coletiva e a Superação da Modernidade Colonial. **Virtajus**, Belo Horizonte, v.3, n.4, p.37-59, 1º semestre, 2018.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. Direito à Diversidade e Infiltrações Transformadoras. **Revista Interdisciplinar de Direito**, Valença, v. 13, p. 65-80, 2016.

MARIATEGUI, José Carlos. **Sete Ensaios de Interpretação da realidade peruana**. 2ª ed. São Paulo: Clasco, 2010.

MARIATEGUI, José Carlos. **Defesa do Marxismo, polêmica revolucionária e outros escritos**. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARIATEGUI, José Carlos. **Por um Socialismo Indo-Americano**: Ensaios Escolhidos. Seleção e Introdução Michael Lowy. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011b.

MARTINELLI, Mário Eduardo. **A Deterioração dos Direitos de Igualdade Material no Neoliberalismo**. Campinas: Millenium Editora, 2009.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos Filosóficos e outros textos escolhidos**. Coleção Os Pensadores. 2ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, Karl. **Simón Bolívar por Karl Marx**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. 2ªed. ver. São Paulo: Boitempo:2010a.

MARX, Karl. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. 4ª reimpr. São Paulo: Boitempo, 2010c.

MARX, Karl. **Grundrisse - manuscritos econômicos de 1857-1858**: esboços da crítica da economia política. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **Crítica ao Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Luta de Classes na Rússia**. São Paulo: Boitempo, 2013a

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013b.

MARX, Karl. **Os Despossuídos**: debate sobre a lei referente ao furto de madeira. São Paulo: Boitempo, 2017a.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Boitempo, 2017b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2001.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**: ou a crítica a Bruno Bauer e seus consortes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach B. Bauer e Stirner e do Socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007.

MASCARO, Alysson Leandro. Pachukanis e Stuchka. O Direito entre o Poder e o Capital. In: NAVES, Márcio Bilharinho (Org). **O Discreto Charme do Direito Burguês**: ensaios sobre Pachukanis. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e Forma Política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MASCARO, Alysso Leandro. **Filosofia do Direito**. 4ªed. São Paulo: Editora Atlas, 2014.

MASCARO, Alysso Leandro. Direitos Humanos: uma crítica marxista. **Revista Lua Nova**, São Paulo, 101, p.109-137, 2017.

MASCARO, Alysso Leandro. Política e Crise do Capitalismo atual: aportes teóricos. **Revista Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, vol.9, nº1, p.46-69, 2018.

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. **Pilhagem**: quando o Estado de Direito é ilegal. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

MELO, Tarso de Menezes. **Direito e Existência Concreta**: a ideologia jurídica e função social da propriedade rural. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de São Paulo, 2007.

MENDES, Alexandre F.; CAVA, Bruno. **A Constituição do Comum**: antagonismo, produção de subjetividade e crise no capitalismo. Rio de Janeiro: Revan, 2017.

MENEZES, Olindo Herculano. **Perfil da Propriedade Contemporânea**: destaque da propriedade fundiária. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Brasília, 2009.

MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**: e suas relações com as demais tribos tupi-guarani. São Paulo: Companhia editora nacional, 1950.

MINERAÇÃO NO SERRO/MG. Disponível em: [amnacional.org.br/2019/07/31/entidades-se-solidarizam-com-professor-matheus-advogado-da-federacao-quilombola-de-minas-gerais/](http://amnacional.org.br/2019/07/31/entidades-se-solidarizam-com-professor-matheus-advogado-da-federacao-quilombola-de-minas-gerais/). Acesso em: 4 ago. 2019.

MONTEIRO, Karoline dos Santos; GARCIA, Maria Franco. Dos Territórios de Reforma Agrária à Territorialização Quilombola: o caso da comunidade negra de Gurugi. **Revista Pegada**, Paraíba, vol.11, nº2, dez, 2010.

MORAES, Germana de Oliveira. O Constitucionalismo Ecocêntrico na América Latina, o Bem Viver e a Nova Visão das Águas. **Revista da Faculdade de Direito (UFC)**, Fortaleza, v.34, n.1, p.123-155, jan/jun, 2013.



MORISSAWA, Mitsue. **A História da luta pela Terra e o MST**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2001.

MÜLLER, Marcos Lutz. Exposição e Método Dialético em “O Capital”. **Boletim Seaf**, Belo Horizonte, nº2, 1982.

MUSTO, Marcelo. **O Velho Marx**: uma biografia de seus últimos anos. São Paulo: Boitempo, 2018.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3ªed. ver. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

NAVES, Márcio Bilharinho. A Ilusão da Jurisprudência. Lutas Sociais. **Revista do Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais/ PUCSP (NEILS)**, São Paulo, nº7, 2001.

NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e Direito**: um estudo sobre Pachukanis: São Paulo: Boitempo, 2008.

NAVES, Márcio Bilharinho (Org.). **O Discreto Charme do Direito Burguês**: ensaios sobre Pachukanis. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009

NAVES, Márcio Bilharinho. Prefácio. ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O Socialismo Jurídico**. 2ªed. Ver. São Paulo: Boitempo, 2012.

NAVES, Márcio Bilharinho. **A Questão do Direito em Marx**. São Paulo: Outras Expressões, 2014.

NAVES, Márcio Bilharinho; KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. Pachukanis e a Teoria Geral do Direito e o Marxismo. **Revista Prima Facie (UFPB)**, João Pessoa, v.12, nº 23, 2013.

NETTO, José Paulo. **Curso Livre Marx-Engels**: a criação destruidora. São Paulo: Boitempo & Carta Maior, 2015.

NETTO, José Paulo. **Elementos para uma leitura crítica do manifesto comunista**. Disponível em: <https://pcb.org.br/porta1/docs/elementos.pdf>. Acesso em: 16 set. 2019.

OLIVEIRA, Andressa Rodrigues Sensato; SILVA, Carla Holanda. Território, Territorialidade e Identidade Territorial: categorias para análise da dinâmica territorial

quilombola no cenário geográfico. **Caderno de Geografia (PUC Minas)**, Belo Horizonte, v.27, n.49, 2017.

ONETO, Marcos López. Las Metarmofosis del Trabajo: del trabajo el empleo. (Notas de lectura para uma reconstrucción histórica-conceptual del trabajo). **Revista Chilena de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social**, Santiago, vol.5, n.º 9, p.141-166, 2014.

PACHUKANIS, Eugniev B. **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.

PAINTER, Katlen R.; BARNES, Grenville; ANHERSEN, Thomas. O Desenvolvimento do Direito de Posse Comunal de Terra nas Comunidades Afro-Latinas. **Revista Amazônia Legal de estudos sócio-jurídico-ambientais**, Cuiabá, ano 2, nº.4, p.15-40, jul-dez, 2008.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito Insurgente e Movimentos Populares**: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná. 2014.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Os Momentos da forma jurídica em Pachukanis: uma releitura de Teoria Geral do Direito e Marxismo. **Revista Verinotio (UFF)**, Rio das Ostras, nº 19, ano X, abr/2015.

PAZELLO, Ricardo Prestes; SOARES, Moises Alves. Direito e Marxismo: ente o antinormativismo e o insurgente. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 5, nº9, p.475-500, 2014.

PAZELLO, Ricardo Prestes; FERREIRA, Pedro Pompeo Pistelli Ferreira. Tática e Estratégia na teoria política de Lênin: aportes para uma teoria marxista do Direito. **Revista Verinotio (UFF)**, Rio das Ostras, v. 3, nº 2, ano XII, nov/2017.

PELUSO, Cezar. **Voto do Ministro relator na Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239/2003**. Brasília, 2012.

PEREIRA, Edir. Resistência Descolonial: estratégias e táticas territoriais. **Revista Terra Livre**, São Paulo, v. 2, n. 43, p.17-55, ano 29, 2017.

PILATI, José Isaac. Reflexões (e sugestões) à regulamentação da propriedade constitucional quilombola. **Revista Sequência**, Florianópolis, v.21, nº 41, 2000.

PINHEIRO DE LIMA, Bruno Fernandes Magalhães. Função Social da Propriedade: entre simbólico e o encriptado. **Revista Virtuajus**, Belo Horizonte, v.12, n.28, p.212-230 – 2º sem, 2016.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

POLANY, Karl. **A Grande Transformação**: as origens da nossa época. 2ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECENIA, Ana Esther. **Los Desafios de Las Emancipaciones em um contexto militarizado**. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p.151-197.

PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato. **Uma História da Vida Rural no Brasil**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

PRIOSTE, Fernando Gallardo Vieira. **Terras Fora do Mercado**: a construção do direito quilombola. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. 2017.

PORTO, Costa. **O Sistema Sesmarial no Brasil**. Brasília: Editora UNB, 1984.

RAMOS, Donald. O Quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In: **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RAMOS, Anátalia Daiane de Oliveira et al. Capitalismo, território e conflitos: a resistência dos povos e comunidades tradicionais do Brasil. **Revista Percursos**, Florianópolis, v.19, n.40, p.186-220, maio/ago, 2018.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. Introdução – Uma História da Liberdade. In: **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RESTREPO, Ricardo Sanín; HINCAÍPE, Gabriel. La Constitución Encriptada: nuevas formas de emancipación del poder global. **Revista de Derechos Humanos y Sociales**, Bogotá, n.º8, julio-diciembre, 2012.

RESTREPO, Ricardo Sanín. Lo que arde em la sombra. Acciones de uma teoria crítica del derecho leído em el fora. **Perspectivas y tendencias del derecho em el siglo XXI, em la Pontificia Universidade Javeriana**, Bogotá, nov. 2010.

RESTREPO, Ricardo Sanín. Cinco Tesis desde el Pueblo oculto. **Oxímora - Revista Internacional de Ética e Política**, Barcelona, nº1, p.10-39, õtono, 2012.

RESTREPO, Ricardo Sanín. **Notas sobre el Significado de la Encriptacion del Poder como el Filo de La Navaja de lo Político**. Disponível em: [www.academia.edu/34340556/Notas\\_Sobre\\_el\\_Significado\\_de\\_la\\_Encryptación\\_del\\_Poder\\_Como\\_el\\_Filo\\_de\\_la\\_Navaja\\_de\\_lo\\_Político](http://www.academia.edu/34340556/Notas_Sobre_el_Significado_de_la_Encryptación_del_Poder_Como_el_Filo_de_la_Navaja_de_lo_Político). Acesso em: 6 jun. 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo: Sueli Carneiro. Pólen, 2019.

SALOMÃO, Fausy Vieira. CASTRO, Cristina Veloso. A Identidade Quilombola: Territorialidade étnica e proteção jurídica. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito/UFRGS**, Porto Alegre, vol. XIII, n.1, p.236-255, 2018.

SANTANA, Bianca. **Mulheres Negras e as incertezas do trabalho: um convite ancestral ao bem viver**. Disponível em: [procomum.org/wp-content/uploads/2018/01/Bianca\\_Santana\\_GT16.pdf](http://procomum.org/wp-content/uploads/2018/01/Bianca_Santana_GT16.pdf). Acesso em: 26 jul. 2019.

SANTOS, Boaventura Sousa. Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. **Revista Novos Estudos**, São Paulo, nº 79, nov/2007.

SANTOS, Boaventura Sousa. **As Bifurcações da Ordem**: revolução, cidade, campo e indignação (Sociologia Crítica do Direito. v.3). São Paulo: Cortez, 2016.

SANTOS, Boaventura Sousa. **O Fim do Império Cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Thaís. **Terras de Quilombolas**: da invisibilidade social ao direito étnico constitucional. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, 2014.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Diálogos entre Lukács e Pachukanis sobre a Crítica ao Direito. **Revista Insurgência**, Brasília, vol.2, nº.1, 2016.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Apontamentos sobre a Justiça em Marx. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC**, Fortaleza, v.37, jan/jun, 2017.

SAAZONI, Rodrigo.; SILVEIRA, Sérgio Amadeu. O Conceito do Comum: apontamentos introdutórios. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v.14, nº1, p.5-18, maio, 2018.

SAAZONI, Rodrigo. **O Comum entre nós**: da cultura digital à democracia do século XXI. São Paulo: SESC, 2018.

SCHUTZ, Ailton Aloisio. **Biopolítica versus Função Social da Propriedade Imóvel Urbano**: uma alternativa à governamentalidade. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2017.

SCHWARZ, Rodrigo Garcia. **Terra de trabalho, terra de negócio**: o trabalho escravo contemporâneo na perspectiva (de violação) dos direitos sociais. São Paulo: LTR, 2014.

SIMÕES, João.; MACEDO, Marta; BABO, Pilar. **Elinor Ostrom**: “governar os comuns”. Disponível em: [www.fep.up.pt/docentes/cchaves/Simoes\\_Macedo\\_Babo\\_2011\\_Ostrom.pdf](http://www.fep.up.pt/docentes/cchaves/Simoes_Macedo_Babo_2011_Ostrom.pdf), Acesso em: 20 jul. 2019.

SMITH, Roberto. **Propriedade da Terra e Transição**: Estudo da formação da propriedade privada da terra e transição para o capitalismo no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1990.

SOLÓN, Pablo (Org). **Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe-Terra e desglobalização**. São Paulo: Ed. Elefante, 2019.

SOUZA, Laura de Mello e. **Norma e Conflito**: aspetos da história de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 1999.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **A Função Social da Terra**. Porto Alegre, Sérgio Fábris Editor, 2003.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Terra Mercadoria, terra vazia: povos, natureza e patrimônio cultural. **Revista Insurgência**, Brasília, v.1, nº1, jan/jun, 2015.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. De como a Natureza foi expulsa da modernidade. **Revista de Direitos Difusos**, São Paulo, v.68, nº1, 2017a.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Quilombos no Brasil e Direitos Socioambientais na América Latina. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, vol.8, nº4, p. 2903-2926, 2017b.

SOUZA FILHO. Carlos Frederico Marés; NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente; FERREIRA, Helene Silvini. **Direito Socioambiental**: uma questão para América Latina. Curitiba: Editora Letra de Lei, 2014.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. PRIOSTE, Fernando. Quilombos no Brasil e direitos socioambientais na América Latina. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v.8, nº4, p. 2903-2926, 2017.

STADEN, Hans. **Duas Viagens para o Brasil**: primeiros registros sobre o Brasil. Porto Alegre: L&Pm, 2011.

STAUT JÚNIOR, Sérgio Said. **A Posse no Direito Brasileiro da Segunda Metade do Século XIX ao Código Civil de 1916**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2009.

STUCHKA, Pietrov. **Direito de Classe e Revolução Socialista**. Organização de textos e tradução Emil Von München. São Paulo: Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2001.

TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco. Populações Tradicionais, experiências e expectativas. In: SOUZA FILHO. Carlos Frederico Marés; NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente; FERREIRA, Helene Silvini. **Direito Socioambiental**: uma questão para América Latina. Curitiba: Editora Letra de Lei, 2014.

TEIXEIRA DE FREITAS, Augusto. **Consolidação das leis civis**. Ed fac.-sim. Brasília: Senado Federal, 2003.

TIBLE, Jean. **Marx e América Indígena: Diálogo a partir dos conceitos de abolição e recusa do Estado**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2012.

TIBLE, Jean. Marx e os Outros. **Revista Lua Nova**, São Paulo, n.º 91, p. 199-228, 2014.

THOMPSON, E.P. **Senhores e Caçadores**: a origem da lei negra. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo**: caminhos e entraves do processo de titulação. Belém: Secretaria Executiva de Justiça/Programa Raízes, 2006.

VARELA, Laura Beck. **Das Sesmarias à propriedade moderna**: um estudo de história do direito brasileiro. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

VEZZOSI, Rafael Geraldo Magalhães. **Os Direitos Humanos e a Fundamentação Inferencialista como Matriz da Base Decolonial de Resistência**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

VIEIRA, Fernanda; QUINTANS, Mariana Trotta Dallalana; CARLET, Flávia. Sob o rufar dos *ng'oma*: o judiciário em disputa pelos quilombolas. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v.08, nº1, p. 556-591, 2017.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O Universalismo Europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: um pensamento y posicionamiento “outro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon. **El giro decolonial**: reflexiones para uma diversidade epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporâneos Y Pontifícia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico**. Ponencia presentada en el Seminario Pluralismo Jurídico, Procuraduría del Estado. Ministerio de Justicia, Brasília, 13-14 de abril de 2010: Disponível em: <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/6205>. Acesso em: 28 out. 2019.

WELCH, Clifford Andrew (Org). **Camponeses Brasileiros**: leituras e interpretações clássicas. v.1. São Paulo: Editora UNESP/Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3ª ed. ver. atual. São Paulo: Editora Alfa Ômega, 2001.

WOLKMER, Antônio Carlos Pluralismo jurídico, direitos humanos e interculturalidade. **Revista Sequência**, Florianópolis, nº.53, p.113-128, dez, 2006.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra o Capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs). **El Giro Decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

ZANARDI, Teodoro Adriano Costa. **A Propriedade Cultivada na Escola do MST: a pedagogia do oprimido na promoção da dignidade da pessoa humana**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no Fim dos Tempos**. São Paulo: Boitempo, 2012.

ZIZEK, Slavoj. **A Atualidade de Marx**. Disponível em: [blogdaboitempo.com.br/2018/05/04/zizek-a-atualidade-de-marx/](http://blogdaboitempo.com.br/2018/05/04/zizek-a-atualidade-de-marx/). Acesso em: 16 jul. 2018.



## REFERÊNCIAS ETNODOCUMENTÁRIAS

DAYRELL, Luciano Santos. **Unha Preta**. Curta oc. Brasil, 2009. 26 minutos e 55 segundos. Disponível em: [curtadoc.tv/curta/cultura-popular/unha-preta/](http://curtadoc.tv/curta/cultura-popular/unha-preta/). Acesso em: 28 jun. 2019.

LIMA, Hugo de. **Consciência e Luta no Brejo dos Criolos**. Disponível em: [youtube.com/watch?v=A-emc2iLDmA&t=1s](https://youtube.com/watch?v=A-emc2iLDmA&t=1s). Acesso em: 28 jun. 2019.

OLIVEIRA, José Maurício; SAMARA, Sthael. **Sonhos e Correntes**: a situação de uma comunidade quilombola no século XXI. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Comunicação Social (Jornalismo) da UniCEUB. Brasil, 2012. 20 minutos. Disponível em: [youtube.com/watch?v=KY\\_Xdjz\\_pTc](https://youtube.com/watch?v=KY_Xdjz_pTc). Acesso em: 28 jun. 2019.